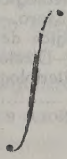
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO - SEPTIEMBRE

NUM. 7. 1 9 4 6 VOL. 2.

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

De la analogía del ser, según Suárez, por *José Hellín, S. J.* 267
Los magnos problemas de la finalidad, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 295

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

León Brunschvicg (1869-1943). Conmemoración de su persona y de su obra con ocasión de su muerte, por *J. Roig* 323
Relativismo histórico, por *J. Iturrioz, S. J.* 326
El autor del "Liber de Ortu Scientiarum", por *Manuel Alonso, S. J.* ... 333

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 392].

I. LIBROS.—*A. González Alvarez:* El tema de Dios en la filosofía existencial. — *L. Díez del Corral:* El liberalismo doctrinario. — *J. Gonzalo:* Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral.— *J. M. del Barrio:* Las fronteras de la filosofía y de la física. El átomo.—*E. Huidobro:* Historia de los sistemas filosóficos.—*E. Huidobro:* Problemas filosóficos fundamentales. — *J. Bravo Ugarte:* Historia de México. — *A. Bonet:* El catolicismo y la cultura frente a los nuevos tiempos.—*R. Albó:* Estadística de los factores influyentes en el extravío de los menores.—*L. E. Palacios:* La prudencia política.—*J. Pemartín:* Bosquejo de una filosofía sevillana.—*J. Vasconcelos:* Ética.—*J. Vasconcelos:* Manual de Filosofía.—*E. García Máynez:* Ética.—*I. de la Brière:* El derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas.—*D. Sargent:* Tomás Moro.—*A. Caso:* Sociología.—*F. Larroyo y M. Cevallos:* La lógica de la ciencia, con una propedéutica general de la Filosofía.—Diccionario VOX 341
II. REVISTAS.—Introducción. Criteriología. Metafísica. Teología natural 359
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1944. 370

CRÓNICA.

España.—Bélgica.—Canadá.—Estados Unidos.—Francia.—Italia.—Suiza.—Haití.—Necrología 387

Libros recibidos 391

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1946:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.

DE LA ANALOGÍA DEL SER, SEGÚN SUÁREZ

INTRODUCCIÓN

GRANDE es la necesidad de conocer la analogía del ser y de otros predicados trascendentales y comunes a Dios y a las criaturas, para explicar el conocimiento que tenemos de Dios. Dios es infinitamente trascendente sobre todas las perfecciones creadas y creables, y nosotros tomamos todos nuestros conceptos de las criaturas sometidas a nuestra experiencia. De aquí parece deducirse que no podemos aplicar a Dios ninguno de nuestros conceptos, o que si se los aplicamos reducimos la perfección divina al nivel de las criaturas; lo primero sería profesar el agnosticismo, y lo segundo, el univocismo. Ambos extremos son igualmente peligrosos. Si decimos que a Dios no le conviene, con propiedad, ninguno de nuestros conceptos, admitimos el agnosticismo dogmático, y no podremos decir de él, con verdad, que tiene inteligencia, bondad, voluntad, poder y todos los dogmas revelados habrían de ser negados, Dios no sería, con estricta propiedad, ni Padre, ni Hijo, ni habría procesiones inmanentes, debidas al entendimiento o a la voluntad. Si elegimos el univocismo, caeríamos ya en el panteísmo, haciendo todas las cosas del nivel divino, ya en el ateísmo, haciendo todas las cosas del nivel contingente.

2. Esta gran dificultad la *han resuelto los escolásticos* maravillosamente, con su teoría de la analogía del ser y de los otros predicados trascendentales, la cual, en síntesis, se puede reducir a los siguientes extremos: En el orden del ser, Dios excede infinitamente a toda perfección creada y creable; mas como, por otra parte, es causa necesaria universal y suficientísima de todo ser fuera de él, contiene actualmente, y sin imperfección, todas las perfecciones dispersas en las criaturas, y por eso conviene, formalmente, con las criaturas, en muchas perfecciones, sin que por esto desaparezca la infinita distancia que lo separa de ellas.

En el orden del conocer nuestra fuerza abstractiva nos permite obtener conceptos de perfecciones simples, los cuales, por no contener imperfección ninguna en la cosa representada se pueden atribuir a Dios formalmente, y por ser trascendentales contienen, confusamente, en su comprehensión, todas las diferencias y variedades posibles, y así, por sí mismos se verifican, de muy diversa manera, en las criaturas y en Dios, aun sin variar el contenido conocido del concepto. De aquí se desprende que podremos aplicar con toda propiedad a Dios los conceptos de perfecciones simples, sin caer en el univocismo, porque esos conceptos, por ser trascendentales, abarcan toda la realidad que hay en los inferiores, y como esa realidad es variadísima y tiene orden de prioridad y de posteridad de unos a otros; por eso el concepto del ser, siendo uno en cuanto a lo que expresamente se conoce y concibe; sin embargo, es variadísimo, por sí mismo, en cuanto a la realidad en que se verifica.

Gloria es del escolasticismo haber evitado, con relativa facilidad, los dos escollos del agnosticismo y del univocismo, y frente a las escuelas opuestas al escolasticismo, éste tiene una superioridad incalculable.

3. Mas dentro del escolasticismo hay diversidad de orientaciones que no se oponen entre sí en los firmes sillares que dejamos mencionados, sino en la manera de explicarlos y afianzarlos, pretendiendo cada uno que él los explica y afianza con más solidez y claridad que los otros.

Muchos y muy valiosos trabajos se han hecho modernamente para dilucidar este problema según las diversas orientaciones escolásticas, poniendo en buena luz, así, el problema mismo, como la mente de algunos de los clásicos insignes que nos han precedido[1]. Uno de los autores que más han contribuído al esclarecimiento del problema que tratamos ha sido Suárez. Y como, además, es el menos estudiado en esta *parte*, me parece hacer un servicio a los lectores si les damos cumplida noticia de esta materia según su mente.

---

[1] Véase una rica bibliografía de este asunto en el P. Descoqs, Institut. Met. Gen., I, 1925. Beauchesne. París, pp. 180-182, de donde tomamos las siguientes citas: *a*) En sentido cayetanista: Blanche, O. P., Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas, Revue des Sciencies Philosophiques et Theleologiques, 1921, p. 52 ss. Id. La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas, ib., pp. 169-194.—Id. L'analogie. Rev. de Philos. 1923, pp. 248 ss. Petazzi, S. I. Univocitá ed analogia, Rivista di Filcs. neo-scolastica, 1911, pp. 34 ss., y 1912. Ramírez, O. P., De analogia secundum doctrinam Aristotelico-thomistam, Ciencia, Tom., 1921, pp. 20 195, 337; 1922, p. 17.—*b*) En el sentido *suareziano*: Limbourg, S. I., Analogie des Seinsbegriffes, ZFKTH, 1893, pp. 677 ss.—c) En el sentido *escotista*: Belmond, O. M., L'univocité scotiste, Rev. de Philos., 1912, t. XXI, pp. 33 ss. 1913, t. XXII, p. 137.—Id. Etudes sur la philosophie de Duns Scot, t. I, Dieu, pp. 232-355.

Nuestro trabajo es muy fácil, porque Suárez trata esta cuestión *ex professo*, y en las cosas que él trata *ex professo* no suele haber lugar a duda sobre su pensamiento. Sin embargo, el reunir toda su doctrina tendrá la utilidad de ver, de una sola ojeada, su teoría, la importancia que le da y la firmeza con que la defiende.

4. *División.*—La analogía, en el sentido filosófico, es una denominación que se aplica a las cosas, a los conceptos y a los nombres. Nosotros unificaremos toda esta doctrina hablando directamente del nombre análogo, y con su ocasión explicaremos también todo lo que pertenece a la analogía de los conceptos y de las cosas.

El nombre análogo es un nombre común, que se predica de muchos, parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso. Se diferencia del equívoco en que éste se predica de muchos en sentido del todo diverso; se diferencia del unívoco, en que éste se predica de muchos en sentido perfectamente idéntico. Así que el nombre análogo es intermedio entre el equívoco y unívoco. Por esta causa, para estudiar con más profundidad el nombre análogo, expondremos antes la división general de los nombre comunes y la explicación particular de los equívocos y unívocos.

PARTE I.—PRELIMINARES

DIVISIÓN DE LOS TÉRMINOS COMUNES

Nombre común es el que se predica de muchos seres [2], los cuales se llaman sus inferiores.

---

[2] Para que el nombre sea común de una de las maneras que nosotros aquí examinamos, se requieren ciertas condiciones de parte del nombre mismo y de parte de los inferiores a que se aplica. Primeramente se requiere que el nombre permanezca el mismo, lexicológicamente, sin más variaciones que las requeridas por la flexión gramatical; por esta causa, no es un nombre común, sino varios, los que sólo tienen de común la raíz de su derivación, como primero, primario, primitivo, primacial, etcétera. Respecto de los inferiores, a que se aplica, veamos qué distinción ha de haber entre ellos para que se digan unívocos o análogos.

Si se trata del nombre unívoco, basta que los inferiores tengan alguna distinción de razón, aunque sea imperfectísima, para que el nombre se diga unívoco respecto de ellos. El nombre y razón de *principio*, aplicado a Dios como origen de las personas divinas y como origen del mundo, es un nombre unívoco, y, sin embargo, ente origen del mundo y origen de las personas divinas sólo hay distinción de razón imperfectísima (DM 12 I 24). El nombre de causa, dicho de Dios como causa final y como causa eficiente, también es unívoco, a pesar de no haber distinción real, sino sólo de razón imperfectísima (DM 27 I 11). El nombre de sustancia completa, dicho de la sustancia primera o individual y de la sustancia segunda o universal, es un nombre unívoco, porque la una no se dice por orden y referencia a la otra, sino por verificar en ambos casos la razón de sustancia completa (33 II 23).

Si se trata del nombre análogo, entonces es necesario que haya real distinción

El nombre común se puede predicar de sus inferiores, en sentido enteramente diverso y sin fundamento alguno de esa comunidad, o en sentido no totalmente diverso.

1. Si el nombre se dice de muchos en sentido totalmente diverso, se llama *equívoco*, v. c., el nombre *toro* aplicado al animal, a un monte y a una ciudad, o el nombre *can*, cuando se dice de un animal y de una constelación. Si el nombre se dice de muchos en sentido no enteramente diverso, pueden todavía suceder dos casos; o se dice de ellos en sentido perfectamente idéntico, es decir, con igualdad y sin dependencia ni orden del uno al otro, o en sentido no perfectamente idéntico, es decir, con desigualdad y orden y dependencia del uno al otro. Si sucede lo primero, el término es *unívoco;* si sucede lo segundo, el término es *análogo*. Se ve, pues, cómo el análogo es término intermedio entre el equívoco y el unívoco; no se dice de los inferiores en sentido enteramente idéntico, ni tampoco en sentido enteramente diverso, sino en sentido parte idéntico, parte diverso.

Consideremos ahora la subdivisión de cada uno de estos términos:

2. El término *unívoco*, a su vez, o prescinde perfectamente, es decir, mutuamente, de sus diferencias o no prescinde perfectamente de sus diferencias, sino que las trasciende formalmente, de manera que éstas hayan de definirse por la razón común. Si sucede lo primero, tendremos los *unívocos universales*, como son los géneros y las especies; si lo segun-

---

entre los analogados (DM 33 II 21). Porque si no hay real distinción no puede haber entre ellos orden real de prioridad y de posterioridad, que es absolutamente necesario pa a que haya analogía, y esta es la causa por qué el nombre de sustancia completa no es análogo con relación a la sustancia primera y a la segunda. Y por esta causa tampoco es análogo el nombre del ser aplicado a la razón genérica y a la razón diferencial.

Pero hay dos maneras de distinción real: una, adecuada, como entre Dios y la criatura, y otra, inadecuada, como entre hombre y alma, y se pregunta qué clase de distinción es necesaria para la analogía, si es necesaria la adecuada o si basta la inadecuada.

Se responde que si el nombre y el concepto es capaz de abarcar en su significación al todo y a la parte, bastará la distinción real inadecuada. Así, el ser es un nombre análogo aplicado a la sustancia completa y a la incompleta, aplicado al alma y al hombre. Mas si el nombre o el concepto sólo significan una pa te del compuesto, y sólo por traslación se aplica a significar el todo, entonces no vemos que pueda haber analogía. Así, el nombre de alma se aplica a significar la parte del hombre y al hombre entero; por eso decimos que el *alma* es una parte del hombre, y que Madrid cuenta más de un millón de *almas*. Ese nombre no es análogo de ningún género: no es análogo extrínseco, porque el alma es cosa intrínseca al hombre; ni es análogo intrínseco, porque alma no significa a todo el hombre con propiedad, lo cual es necesario para que haya analogía intrínseca. Este uso del nombre se llama sinécdoque, y es irreductible a ningún género de analogía. Y lo mismo se diga de los casos semejantes, en que el cañón o la campana se llama bronce y, en general, siempre que el nombre de la parte se aplica al todo o el nombre del todo se aplica a la parte.

do, tendremos los *unívocos no universales* o *unívocos trascendentales*, como sería, pr ejemplo, el ser con respecto a todos los animales o con respecto a todos los hombres, o con respecto a todas las sustancias completas creadas. Esta división tal vez causará extrañeza a alguien; pero Suárez nos familiarizará con ella.

3. El término *análogo* significa o una forma que propia e intrínsecamente está solamente en uno de los inferiores, el cual se llama analogado principal, y en los demás, que se llaman analogados secundarios, se halla solamente por cierto orden a la forma principal; o significa una forma que formal e intrínsecamente está en todos los inferiores; pero en uno principalmente, y en los otros, por orden al principal. Si sucede lo primero, la *analogía será extrínseca*, y si sucede lo segundo, la *analogía será intrínseca* o *metafísica*, que es la única que en filosofía tiene importancia capital. La analogía extrínseca es más bien una figura de dicción, que debía definitivamente dejarse a la preceptiva literaria. Lo dicho se aclarará con los ejemplos clásicos. El nombre *león*, aplicado a Dios y a un animal, o lo *sano*, aplicado a la medicina y al animal, son ejemplos de analogía extrínseca; porque la forma *león* está formalmente sólo en el animal, y en Dios, sólo por semejanza proporcional con el león, y lo *sano* está, formalmente, sólo en el animal, y en la medicina, por cierto orden a la sanidad del animal, como medio para restablecerla. El *ser*, dicho de Dios y de la criatura, o de la sustancia y del accidente, es término análogo, con analogía intrínseca, porque la forma ser se halla propia e intrínsecamente en todos los inferiores; pero de una manera muy diversa y con orden del uno al otro.

4. *Subdivisión de la analogía extrínseca.*—En el caso de la analogía extrínseca, o la forma significada, se atribuye a los secundarios, por cierta semejanza proporcional con la principal, o por cierta referencia de los analogados inferiores al superior, como a eficiente o como a ejemplar o como a fin. Si sucede lo primero, tendremos la analogía de *proporcionalidad extrínseca*, o *metafórica* o de *muchos a muchos;* si lo segundo, tendremos *la analogía de atribución extrínseca*. En los ejemplos mencionados, el nombre *león* se dice de Dios por cierta semejanza proporcional de Dios con el león animal, o sea por analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica, la cual siempre se puede expresar como semejanza de dos proporciones, o habitudes o relaciones cualesquiera. Así, la metáfora o analogía de proporcionalidad extrínseca en la frase "Dios es el león de Judá", equivale a esta expresión: "Dios es, a su fortaleza en resistir y castigar a su adversario, como el león es a su fortaleza en resistir y castigar al suyo, y, en general, su fórmula

es: A es a B, como C es a D. En la analogía de atribución extrínseca, el nombre, v. c., *sano* conviene a la medicina por ordenarse a la sanidad del animal como medio a fin.

En la *analogía de atribución extrínseca se puede considerar otra subdivisión.* Porque el término análogo lo podemos considerar, con respecto a todos los inferiores, así principal como secundario, o solamente con relación a los secundarios. Si sucede lo primero, tendremos la analogía de *atribución extrínseca inmediata* o *de uno a uno, "unius ad unum"*; si sucede lo segundo, tendremos *la analogía de atribución extrínseca mediata* o *de muchos a uno, "plurium ad unum"*.

Así, si el término "sano" se dice del animal y de la medicina, es análogo con analogía de atribución extrínseca inmediata o *unius ad unum*, porque el uno se dice sano por referencia inmediata al otro. Mas si el término sano lo consideramos solamente con relación a los analogados sesecundarios, v. c., con relación a la medicina, al pulso, al color, al clima, entonces es análogo, con analogía de atribución extrínseca mediata, o sea con analogía de muchos a uno, *plurium ad unum*, porque la denominación de sano no le conviene al uno por relación al otro, sino porque todos se refieren a un tercero, que es la sanidad del animal.

Hasta aquí hemos hablado de las analogías extrínsecas y de sus divisiones. Hablemos ya de la analogía intrínseca o metafísica.

5. En la *analogía intrínseca* el término significa una forma que se verifica propia e intrínsecamente en los inferiores, aunque de una manera muy diversa, en cada uno de la suya.

Y en esta analogía pueden suceder dos casos: el primer caso es que el término signifique un concepto objetivo único, prescindiendo de las diferencias, aunque imperfectamente, el cual se verifique formal e intrínsecamente en los inferiores con semejanza formal, pero con diversidad esencial, nacida del orden de prioridad y posterioridad del uno al otro. En este caso, tendremos una *analogía intrínseca de atribución*. Será intrínseca porque, por hipótesis, la forma significada conviene formalmente a todos los analogados, aunque de manera muy diversa. Será de atribución, porque se trata de una forma que conviene a los secundarios por participación o dependencia o referencia a la forma principal. Tal es el ser, predicado de Dios y de las criaturas, de la sustancia y del accidente, y, en general, todo nombre que se aplique a los inferiores, propia e intrínsecamente, con un solo concepto objetivo, y que trascienda las diferencias que tengan entre sí orden de prioridad y de posterioridad. Esta es la única analogía intrínseca o metafísica que defendió Suárez

contra toda analogía de proporcionalidad intrínseca, como veremos más adelante.

El segundo caso que puede acaecer en la analogía intrínseca o metafísica es que el término signifique una forma, la cual se verifique en los inferiores propia e intrínsecamente; pero de una manera absolutamente diversa, y sólo proporcionalmente idéntica. Se verifica de una manera diversa absolutamente y sin restricciones, porque los inferiores no tienen una semejanza formal que quepa en un concepto objetivo único y prescindido de los inferiores, aunque sea imperfectamente. Se dice que se verifica d una manera proporcionalmente idéntica, porque se verifica con semejanza de proporciones y no con semejanza de forma significada. Así, cuando decimos que Dios es ser, no afirmamos de Dios una cosa común a Dios y las criaturas, sino lo que afirmamos es que la habitud de Dios a su ser es semejante a la habitud de las criaturas a su ser.

Con más brevedad se podría describir esta analogía intrínseca de proporcionalidad diciendo que es un término o nombre que significa una forma, la cual se verifica en los inferiores propia e intrínsecamente, no con semejanza formal que quepa en un solo concepto objetivo único y prescindiendo de los inferiores ni siquiera imperfectamente, sino con semejanza de proporciones que cabe en un solo concepto objetivo proporcionalmente uno. Esta analogía la rechaza Suárez, como veremos en su lugar.

6. Con lo que precede hemos deducido la división o clasificación de los términos comunes, en particular de los análogos, y, al mismo tiempo, hemos obtenido la definición o descripción de cada uno de los miembros, que podemos formular así:

Término común es el que se dice de muchos seres realmente distintos entre sí.

Término equívoco es el término común que se dice de muchos en sentido totalmente diverso, bajo la razón significada por el nombre.

Término unívoco es el que se dice de muchos en sentido idéntico, en cuanto que se dice de todos propia y formalmente y sin orden de prioridad y posterioridad del uno al otro.

El término unívoco puede ser unívoco universal o unívoco no universal, o sea unívoco trascendental.

El unívoco universal se dice con igualdad e independencia mutua de los inferiores, y prescinde perfectamente de las diferencias, como son los nombres de los géneros y de las especies.

El unívoco trascendente o no universal se dice de todos los inferiores, a los que se refiere con igualdad e independencia mutua; pero no prescinde perfectamente de las diferencias, sino que las trasciende formalmente.

Término análogo es el que se dice de muchos, parte en el mismo sentido y parte en diverso sentido, o sea con semejanza y, al mismo tiempo, con desemejanza, proveniente del orden de prioridad y posterioridad.

Puede ser análogo con analogía *extrínseca* de proporcionalidad y de atribución, o con analogía *intrínseca* de atribución y de proporcionalidad.

El término análogo con proporcionalidad extrínseca o metafórica conviene a muchos, porque la forma significada está en uno formalmente, y en los otros por mera semejanza proporcional a ella, sin dependencia o referencia alguna causal a ella, como cuando al prado se atribuye el reír; la risa del prado no tiene dependencia o referencia causal alguna a la risa del hombre, sino mera semejanza de proporciones.

El término análogo con analogía de atribución extrínseca conviene a muchos, por significar una forma que, numérica o esencialmente, sólo está en el analogado principal, el cual podrá ser un solo individuo o una clase de individuos, y en los demás está sólo por referencia a la forma principal, como efectos, o medios, o signos. Así se dice: "Divino el mundo creado", y ya se ve que la forma de lo divino está en un solo individuo, que es Dios: la medicina, el pulso y el color se dicen sanos, y la forma significada está en una sola clase de inferiores, que son los animales.

La analogía de atribución extrínseca es inmediata o *unius ad unum*, si el término se refiere a todos los analogados, principal y secundarios. Será mediata o de muchos a uno, si el nombre se refiere solamente a los analogados secundarios.

La analogía intrínseca o metafísica es la del término que significa una forma, la cual se verifica, formal e intrínsecamente, en todos los inferiores; pero, al mismo tiempo, con diversidad esencial.

Puede ser de atribución intrínseca y de proporcionalidad intrínseca:

La analogía de atribución intrínseca es la del término que significa un concepto objetivo único, que se verifica propia e intrínsecamente en los inferiores con diversidad fundada en el orden esencial de prioridad y de posterioridad.

La analogía intrínseca de proporcionalidad es la del término que significa una forma, la cual se verifica en los inferiores formal e intrínsecamente; pero no con semejanza formal que quepa en un concepto objetivo único prescindido imperfectamente de los inferiores, sino con semejanza de proporciones, la cual cabe en un concepto uno con unidad proporcional.

La analogía de atribución extrínseca e intrínseca se divide en analogía de distancia infinita y de distancia finita. Es de distancia infinita cuando la habitud o proporción, que es el fundamento de la analogía, es entre Dios y las criaturas. Tal es el *ser*, dicho de Dios y de las criaturas, o lo *divino*, dicho de algún atributo de Dios o del mundo, como obra de Dios. Es de distancia finita cuando la habitud, que es el fundamento de la analogía, es entre criaturas. Así el *ser*, dicho de la sustancia creada y del accidente, o lo *sano*, dicho del animal y de la medicina, son analogías de atribución intrínseca y extrínseca, con distancia finita.

La analogía de proporcionalidad, así extrínseca como intrínseca o propia, no admite semejante división; porque en esta analogía solamente se tiene en cuenta la semejanza de proporciones, la cual se verificará igualmente, ya sean

las proporciones comparadas entre términos infinitos ya entre términos finitos. Cuando se dice que "Dios es a su ser como la criatura al suyo", dicen que poco importa que la segunda proporción sea entre términos creados; lo que importa es que ambas proporciones sean semejantes.

7. Todas estas divisiones las podemos resumir en el siguiente cuadro sinóptico:

DIVISIÓN DE LOS NOMBRES COMUNES

Nombre o término es el que se predica de muchos seres.

Equívoco: en sentido enteramente diverso.

Unívoco: en sentido perfectamente idéntico o sea sin orden de prioridad y posterioridad.

A) *Unívoco universal*: si prescinde perfectamente de las diferencias.

1. *Físico*: si las diferencias son meramente individuales; v. c., hombre, dicho de Pedro y de Andrés.
2. *Metafísico*: si las diferencias son esenciales; v. c., animal, dicho del hombre y del caballo.

B) *Unívoco trascendental o no universal*: si prescinde de las diferencias no mutuamente, o sea si trasciende formalmente a las diferencias.

1. *Físico*: si las diferencias son meramente individuales, v. c., el ser, dicho de Pedro y de Andrés.
2. *Metafísico*: si las diferencias son esenciales; v. c., el ser, dicho del animal y del mineral.

Análogo es el que se predica de muchos, parte en el mismo sentido, parte en sentido diverso, con orden de prioridad y posterioridad.

A) *Con analogía extrínseca* o lógica: si la forma significada está solamente en uno formal e intrínsecamente, y en los demás por cierta habitud al principal.

1. Con analogía extrínseca de *proporcionalidad*: si la forma significada está formal e intrínsecamente en uno, y en los otros por cierta habitud de semejanza proporcional al primero, v. c., león, dicho de Dios y de cierto animal.
2. Con analogía extrínseca de *atribución*: si la forma significada está formal e intrínsecamente en uno, y en los otros por cierta referencia causal al principal, como efecto, medio o signo, v. c., sano, dicho del animal y de la medicina.

a) *Inmediata* o de uno a otro: si el término se considera con relación a todos los analogados, principal y secundarios.

a') De distancia *infinita*: si la habitud es entre Dios y la criatura, v. c., divino, dicho de Dios y de la criatura.

a'') De distancia *finita*: si la habitud es entre las criaturas, v. c., sano, dicho del animal y de la criatura.

b) *Mediata* o de muchos a un tercero: si el término se considera con relación a los analogados secundarios solamente, v. c., sano, dicho de la medicina, del color y del pulso.

B) Con analogía *intrínseca o metafísica*: si la forma significada está formal e intrínsecamente en todos; pero en ellos se diferencia, esencialmente, por sí misma y no por diferencias ajenas y con orden de prioridad y de posterioridad.

1. De atribución *intrínseca*: si el término significa un concepto objetivo único y prescindido imperfectamente de los inferiores, y en los inferiores se diversifica, esencialmente, por sí mismo, con orden de prioridad y de posterioridad, v. c., el ser, dicho de Dios y de las criaturas.

a) *Inmediata* o de uno a otro: si el término se considera con relación a todos sus inferiores, v. c., el ser, dicho de toda realidad creada o increada.

a') Con distancia *infinita*: si la habitud es entre Dios y las criaturas, v. c., *ser*, dicho de Dios y de las criaturas.

a'') Con distancia *finita*: si la habitud es entre las criaturas, v. c., el *ser*, dicho de la sustancia creada y del accidente.

b) *Mediata*: si el término se considera solamente con relación a los analogados secundarios, v. c., el ser, referido a las criaturas; éstas se llaman seres no siempre por referirse la una a la otra, sino por referirse todas al Creador.

2. De *proporcionalidad intrínseca*: si el término significa una forma que se verifica en los inferiores formal e intrínsecamente, de manera absolutamente diversa y proporcionalmente idéntica. Absolutamente diversa, porque se diversifica en los inferiores tan esencialmente, que éstos no caben en un solo concepto objetivo único y prescindido de los inferiores, ni siquiera imperfectamente. Proporcionalmente idéntica, porque los inferiores tienen semejanza proporcional que cabe en un concepto único con unidad proporcional. (*Al omitirse el orden de prioridad y de posterioridad y negarse la semejanza formal inmediata entre los inferiores, no se cumple la noción suareziana, de analogía metafísica.*) [3].

[3] Todas estas divisiones y definiciones se irán confirmando en sitios oportunos, con testimonios de Suárez.

CAPITULO II

SOBRE LOS TÉRMINOS EQUÍVOCOS

Acabada ya la división general de los términos comunes, vamos ahora a exponer, en particular, cada uno de los miembros de la división, empezando por los equívocos.

Término equívoco es el nombre común que se dice de muchos seres en sentido totalmente diverso, sin fundamento alguno y por pura casualidad [4]. En este caso, las cosas mismas se llaman equívocas, según la consabida definición de Aristóteles: "*Aequivoca dicuntur quorum solum nomen commune est, at ratio substantiae secundum illud nomen diversa*" [5]. Tal es el nombre *can*, aplicado a un animal y a una constelación [6], o el nombre *toro*, aplicado a un monte, a una ciudad y al animal.

A) Propiedades.

Como propiedades del equívoco se pueden señalar las siguientes:

1. El término equívoco no significa un concepto objetivo único, sino dos o más [7].

2. Estos dos o más conceptos no están ligados por el vínculo de una semejanza formal o proporcional, ni por el vínculo de una conexión causal cualquiera, sino que carecen de todo parecido y conexión bajo el aspecto significado por el nombre, o por lo menos tal conexión de ninguna manera se tiene en cuenta en la denominación común que todos tienen. Entre los seres equívocos hay muchas semejanzas y conexiones, porque es imposible que haya seres que no se parezcan en nada: así, la ciudad y el animal que se denominan con el mismo nombre de *toro*, son muy semejantes en la razón de ser, creado, etc., mas en la razón significada por el nombre ni hay parecido entre ellos ni conexión alguna. O si la hubo, tal conexión se ha olvidado y no se tiene en cuenta en la denominación común. Así es posible que el nombre toro

---

[4] DM 28 III 1.
[5] Arist. Categ., c. 1.
[6] DM 32 II 25.
[7] DM 32 II 1.

se pusiera al monte porque su figura recordara la de un toro, o porque en él sucediera alguna escena taurina. Mas como ambas cosas son casuales al monte, ya que ni su figura se hizo para recordar la de un toro, ni la escena taurina sucedió en él por exigencias de la esencia del monte y, sobre todo, porque tales circunstancias, si tuvieron lugar, no se tienen absolutamente en cuenta en la denominación común, el nombre toro no deja de ser equívoco en los usos mencionados. Lo mismo sucede en latín con el nombre *spiritus* que significa la respiración y cualquier sustancia independiente de la materia en el ser y en el obrar. Tal vez al principio, al ser inmaterial se le llamó espíritu por alguna semejanza proporcional con el aliento, o por la conocida conexión, en virtud de la cual, faltando uno, falta el otro; mas como tales circunstancias se tienen como olvidadas y no se tienen en cuenta en la común denominación, por eso el nombre *spiritus*, para significar el aliento y el ser inmaterial, es equívoco.

3. El término equívoco no significa el objeto de una ciencia sola, sino objetos pertenecientes a ciencias diversas [8].

4. El nombre equívoco no puede ser término medio en ningún raciocinio, ya que el término medio ha de ser uno *tum re tum sensu*, y el equívoco tiene sentidos totalmente diversos. Por eso el conocimiento de un miembro del equívoco no puede conducir jamás al conocimiento de otro miembro incluído bajo su significación [9].

5. El término equívoco no sirve para hacer proposiciones contradictorias, ya que la afirmación y la negación son igualmente verdaderas. Así del monte se puede decir, con verdad, que es toro y que no es toro.

6. Ni se divide en miembros de una razón común superior, sino en diversos usos de un mismo nombre [10]. El toro no es una razón esencial común que se divida en monte y en animal, sino que la palabra *toro* puede tener diversos usos: uno, para significar el animal; otro, para significar el monte, y otro, para significar la ciudad.

7. Los inferiores contenidos bajo el nombre equívoco, son capaces de cierta proporcionalidad, y así podemos decir que el toro-monte iguala al monte, como el toro-animal iguala al animal. Mas tal proporcionalidad no es fundamento suficiente para una denominación común; de lo contrario, podríamos llamar finito a lo infinito, porque lo finito iguala a lo finito, como el infinito iguala al infinito, y podríamos llamar piedra al

---

[8] DM 32 II 1.
[9] DM 28 III 1.
[10] DM 28 III 1.

llanto, porque la piedra iguala a la piedra, como el llanto iguala al llanto. Con esto se destruiría toda la utilidad del lenguaje y reinaría la mayor confusión [11].

B) Fundamento del equívoco.

El equívoco no tiene fundamento alguno metafísico en las cosas denominadas, ya que, según la definición, el nombre de una cosa se aplica a significar otra cosa, sin fundamento alguno, por mera voluntad del que aplica un nombre que ya tiene su significación propia para significar también otra cosa enteramente diversa.

Por eso se dice que el equívoco significa dos cosas diversas por una doble imposición del nombre a cosas diversas. La imposición primitiva del nombre a una cosa se llama, y es su significación propia y estricta; la imposición segunda del mismo nombre a otra cosa enteramente diversa se llama su significación impropia y abusiva. Esto mismo sucede en la analogía extrínseca; pero aquí la traslación del nombre de su propia significación a una significación impropia y abusiva se hace con el fundamento de alguna habitud del secundario al principal, y en los equívocos se hace sin ningún fundamento. *Sano*, que primariamente se dijo del animal, se trasladó a significar también la medicina y los alimentos, por la habitud de medio que tienen la medicina y los alimentos para restablecer la salud y conservarla. En cambio, *toro*, que primitivamente significó el animal, se trasladó a significar el monte y la ciudad, sin ningún fundamento ni conexión del uno con el otro, o, por lo menos, tal conexión, si la hubo, ya no se tiene en cuenta en la denominación común [12].

CAPITULO III

SOBRE LOS TÉRMINOS UNÍVOCOS

Se llaman unívocas las cosas, los conceptos y los nombres. Cosas unívocas son las que tienen el mismo nombre con un significado perfectamente igual en todas ellas [13]. Concepto unívoco es el concepto que

---

[11] DM 32 II 13.
[12] DM 28 III 3. Aunque el lugar que se cita es una objeción, que después él critica, sin embargo, esta doctrina la admite plenamente. Cfr. DM 2 II 22.
[13] DM 28 III 2.

es perfectamente uno y se verifica en los inferiores de modo igual, o sea con independencia mutua y sin orden del uno al otro [14]. Nombre unívoco es el que se dice de muchos, por significar un concepto que se verifica en todos ellos de una manera perfectamente igual, o sea con independencia mutua y sin orden del uno al otro [15]. Nos referiremos, generalmente, al nombre unívoco, porque, como ya dijimos, unificamos toda esta doctrina con relación a los nombres comunes; mas con ocasión de los nombres comunes investigaremos también la univocidad o analogía de las cosas y de los conceptos. En este capítulo examinaremos las propiedades del unívoco, su división, su fundamento ontológico y su fundamento psicológico.

Art. 1.º *Propiedades del unívoco.*

En la definición que precede se significan suficientemente las propiedades del unívoco, que son las siguientes:

1. Al nombre unívoco corresponde un concepto objetivo uno, y prescindido de los inferiores y de sus diferencias. Por esta causa, actual e inmediatamente representa una razón común y no los inferiores determinados, aunque mediatamente representa también a los inferiores, en cuanto que la razón común se identifica, realmente, con los inferiores [16].

2. Este concepto uno se verifica en los inferiores de una manera perfectamente igual.

3. Esa igualdad consiste en que los inferiores tienen semejanza formal y poseen la forma semejante con igual título, o sea con plena independencia del uno con respecto al otro [17].

4. La igualdad necesaria para el unívoco no se impide, aunque la razón común se diversifique en los inferiores con diferencias esenciales, ya sean éstas trascendidas por la razón común, ya no lo sean, con tal que

---

[14] "Negabitur facile de ratione termini univoci esse ut significet immediate aliquam naturam illo modo abstractam et praecisam ab inferioribus, nam satis est quod significet rationem communem aeque inventam in inferioribus, quomodocunque communis sit, nam ex ratione univocationis nihil aliud colligi potest, et ex discursu huius sectionis variis exemplis constabit illum modum praecisionis et abstractionis non esse necessarium ad univocationem" (DM 32 II 6), es decir, que es unívoca una razón aunque sea trascendental, con tal de que en los inferiores no se verifique con orden de prioridad y de posterioridad (ctr. 2 II 34).

[15] Ib.

[16] DM 2 II 22.

[17] DM 28 III 17 21; d. 32 II 15; d. 39 III 18 et passim.

esas diferencias no tengan entre sí orden de prioridad y posterioridad [18].

Si falta cualquiera de estas condiciones, ya no habrá ni términos, ni conceptos, ni cosas unívocas. Si no hay cosas formalmente semejantes entre sí, bajo ningún aspecto, no habrá concepto ni nombre unívoco. Si hay cosas formalmente semejantes e independientes entre sí, pero se conocen en sí mismas y no por concepto común, tampoco habrá ni concepto unívoco, ni nombre unívoco, ni cosas unívocas, porque las cosas se dicen unívocas por referencia a un concepto unívoco y a un nombre unívoco, que aquí no se da. Mas si hay cosas semejantes e independientes entre sí, y tienen un concepto común y, por consiguiente, un nombre común, entonces son cosas unívocas, aunque, por otra parte, la razón común trascienda a las diferencias; porque analogía es habitud o referencia del uno al otro; luego, cuando uno es lo que es, sin referencia o habitud a otro, no pueden ser análogos, sino unívocos.

Art. 2.° *División del unívoco.*

De aquí se entiende que el unívoco se ha de dividir en unívoco universal y unívoco no universal o unívoco trascendental [19]; tanto en el

---

[18] Con frecuencia usaremos la expresión abreviada de orden de prioridad y de posterioridad. Este orden significa cualquier relación de dependencia del uno al otro, en virtud de la cual el uno debe al otro todo su ser o toda su denominación.

Por consiguiente, no basta que uno tenga relación de semejanza o dependencia blo, antes sería, igualmente, hombre, aunque no existiese Pablo; por eso la razón de hombre; pero como Pedro no es hombre precisamente por esa semejanza con Pablo, antes sería, igualmente, hombre, aunque no existiese Pablo; por eso la razón de hombre no es análoga, sino unívoca. El *hijo* tiene relación de dependencia con relación a su padre; mas, en la razón de *hombre*, el hijo no es hombre precisamente por relación a su padre, porque aunque no tuviera padre, sino que fuera creado inmediatamente por Dios, sería tan hombre como es ahora; por eso, en la razón de hombres, son unívocos. En la razón de padre e hijo hay relación de dependencia; mas como en ese aspecto no tienen un nombre común, no hay analogía.

Es necesario, para que haya analogía, que uno de los inferiores tenga todo su ser o toda su denominación precisamente por la relación de dependencia. Así, el prado se dice reír, por que tiene cierta semejanza de proporciones con la risa humana, y sin esta semejanza no se diría reír; la medicina se dice sana por decir orden de medio para restablecer la salud, y sin ese orden no se diría ni sería sana. Las criaturas son y se dicen seres por ser imitaciones del ser divino; sin esta imitación, las criaturas ni serían ni se dirían intrínsecamente seres.

Las relaciones de dependencia que suelen fundar la analogía son la relación de semejanza proporcional; la relación de referencia causal de uno al otro, como efectos de él, o como medios o como fin y signo; algunos añaden el orden de forma a sujeto; mas este orden está incluído en el orden de medio a fin. Otros añaden el orden de ejemplado y ejemplar, mas está ya incluído en el orden de efecto a causa, si esta causa es un ser racional.

[19] DM 32 II 6, 19; 39 III 18, et passim.

uno como en el otro se verifican las dos notas del unívoco, que son tener un concepto objetivo uno, y verificarse en los inferiores con igualdad de orden, es decir, sin orden de prioridad y de posterioridad. Los dos miembros necesitan alguna explicación.

1. Unívoco universal.

Unívoco universal es el término que significa un concepto objetivo único, que se verifica en los inferiores sin orden del uno al otro, y prescinde perfecta o mutuamente de las diferencias de tal manera, que con ellas forme verdadera composición metafísica; tales son, según Suárez, los nombres de los *géneros* y *especies*.

En efecto, el *género*, según enseña constantemente Suárez, es aquel término común que significa un concepto objetivo único, que se predica esencialmente, de muchos seres esencialmente diversos, como parte determinable de toda la esencia, desciende a los inferiores sin orden de prioridad y posterioridad, tiene diferencias, de las cuales prescinde perfectamente, y con ellas forma composición metafísica; tal es el nombre *animal*, con relación al hombre, al caballo, al pez [20].

La *especie*, según el mismo P. Suárez, es un término común que significa un concepto objetivo único, el cual se predica esencialmente de los individuos, como esencia íntegra de ellos, desciende a los inferiores sin orden de prioridad y posterioridad, prescinde perfectamente de las diferencias individuales y con ellas forma composición metafísica; tal es el término *hombre*, con relación a Pedro, Andrés [21].

Como se ve, tanto la razón genérica como la específica llena todas las condiciones requeridas para ser unívocos universales.

---

[20] DM 2 V 10; 32 II 10; 39 III 3, 8, 15, 18. "Et in hoc differt haec unitas conceptus entis ab unitate generis, nam genus licet in speciebus sit inaequaliter perfectum ratione inaequalium differentiarum, ex quo dici solet physice aut secundum rem esse aequivocum seu analogum, tamen secundum se sumptum non solum abstrahit ab illa inaequalitate, sed etiam ab omni ordine unius ad alterum, quia non descendit ad unam speciem mediante altera aut per habitudinem ad alteram, et ideo metaphysice est perfecte univocum; secus vero est de ente propter contrariam rationem. Accedit etiam quod inaequalitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum e differentiis contrahentibus, quae formaliter ac praecise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur eus quodammodo ex se habere illam inaequalitatem quam habet in substantia et accidente (DM 32 II 15). En las cuales palabras se declara suficientemente la diferencia entre el unívoco genérico y el análogo.

[21] DM 5 II 16.

2. Unívoco no universal o unívoco trascendental [22].

Unívoco no universal o unívoco trascendental es el término que significa un concepto objetivo único, que se predica esencialmente de los inferiores, desciende a ellos igualmente, es decir, sin orden de prioridad y posterioridad, y no prescinde perfectamente de las diferencias, antes las trasciende formalmente, y no puede formar con ellas composición metafísica. Tales son, en general, todos los términos trascendentales con relación a aquella parte de los inferiores que entre sí no dicen orden de prioridad y posterioridad [23]. Este unívoco no es *universal*, como se declara más adelante [24].

Esta noción del unívoco no universal la usa Suárez muchas veces, ya polémica ya doctrinalmente.

---

[22] Juan de Santo Tomás concede, con muchas restricciones, la tesis suareziana de que el ser y los trascendentes puedan ser unívocos con relación a algunos de sus inferiores. Dice que el *ser*, aplicado a los individuos de una misma especie, no es análogo, sino unívoco; porque el ser, aquí, no se aplica según toda la extensión que es capaz, y, además, los individuos entre sí no tienen diversidad alguna formal, sino solamente material. De aquí se deduce que para este autor el *ser*, aplicado a las diversas especies de un mismo género, por ejemplo, a las diversas especies de animales, es estrictamente análogo; porque esos inferiores tienen diversidades, no sólo materiales, sino formales, y, además, las diferencias son trascendidas por el ser (Log. P. II, q. 13, v. fin).

Otros muchos, oponiéndose en esto a Juan de Santo Tomás, no quieren admitir que el ser sea unívoco trascendental, ni siquiera respecto de los individuos de la misma especie; porque el ser trasciende a las diferencias individuales, y éstas son primo diversas. Tal es Nicolás Balthasar: *L'Abstraction metaph. et l'analogie des etres dans l'etres*. Louvain, 1935, pp. 35-38. Y como partidarios suyos cita, en nota, a Oliva O. M., y a Alexander a Iesu, O. C.; ib, p. 37. Para estos autores el término es análogo cuando trasciende las diferencias de los inferiores, aunque éstos sean tan iguales como son los individuos de la misma especie, y aunque no haya ningún orden de prioridad y posterioridad. Para Suárez la analogía significa una diversidad tan grande, que un término no será análogo si en los inferiores hay alguna igualdad, aunque sea solamente en el título de independencia con que cada uno posee la forma con respecto a los demás.

Sobre esta condición de los análogos se hablará después más largamente.

[23] DM 32 II 10.

[24] Plus ergo requiritur ad rationem generis quam ad rationem univoci praedicati etiam in quid, nam ad univocationem sufficit propria et uniformis seu inmediata habitudo ad plura secundum eandem retionem, ad genus autem ultra hoc necessarium est ut hoc transcendentiam habeat in formali ratione sua neque analogiam respectu aliquorum, quod etiam ad rationem proprii universalis necessarium est (DM 39 III 18). Así que una noción puede no ser genérica, ni específica, ni universal, estrictamente hablando, y, sin embargo, no por eso es análoga. Con otras palabras: la sola trascendencia de una noción, con respecto a sus diferencias, no basta para constituir el análogo, sino que puede ser una noción unívoca trascendental.

a) *Uso polémico.*

Algunos cayetanistas quieren probar la analogía del ser con argumentos que Suárez cree insuficientes, y son los siguientes:

Si el ser fuera unívoco, prescindiría perfectamente de las diferencias, y no las trascendería formalmente; mas el ser no prescinde perfectamente de las diferencias, sino que las trasciende a todas; luego el ser no es unívoco, sino análogo.

El P. Suárez admite, como es natural, la conclusión, o sea la analogía metafísica del ser; pero niega la fuerza de este argumento. Para que una noción sea unívoca no es necesario que prescinda perfectamente o mutuamente de las diferencias, como cree el argumentante. Basta que en los inferiores se verifique de una manera igual, es decir, sin orden de prioridad y posterioridad, aunque no prescinda perfectamente de las diferencias, sino que las trascienda formalmente [25].

Otro argumento de algunos cayetanistas para probar la analogía del ser es, que si el ser fuera unívoco, sería un género, puesto que sería un concepto único, que se predicaría de seres esencialmente distintos; mas es absurdo que el ser sea un género; luego es análogo, no unívoco.

También aquí concede Suárez la conclusión, o sea la analogía metafísica del ser, y niega la fuerza de la argumentación, apoyado en su noción de unívoco no universal, sino trascendental. Para que una noción común sea genérica no basta que se predique esencialmente de cosas esencialmente diversas, sino que es preciso, además, que prescinda perfectamente de las diferencias contraentes, y que no las trascienda; mas como el ser no puede prescindir de las diferencias contraentes, antes las trascienden formalmente; luego el ser no sería un género, aun dado que fuera unívoco; sería unívoco trascendental, no unívoco universal, como los géneros y las especies. En resumen, de que el ser no sea un género no se sigue que sea análogo [26].

b) *Uso doctrinal.*

De esta noción de unívoco no universal o de unívoco trascendental usa también Suárez, al establecer positivamente la univocidad de ciertas nociones que algunos pudieran creer análogas, Su tesis es que la *trascendencia* no impide toda univocación. Recordemos algunos ejemplos.

El ser.

El *ser* es unívoco, con relación a todas las sustancias completas creadas, v. c., con relación a los cuerpos y con relación a los ángeles. Porque aunque el ser trasciende a todas estas diferencias y no prescinde perfecta-

[25] DM 32 II 3, 6.
[26] DM 32 II 5, 10.

mente de ellas, sin embargo, es un concepto objetivo único, común a todas estas sustancias, y se verifica en ellas con semejanza formal y con igualdad, o sea sin orden de prioridad y posterioridad, ni con referencia a dependencia del uno al otro En este caso, el ser será un concepto trascendental; pero, al mismo tiempo, unívoco, aunque no unívoco universal, sino unívoco trascendental [27].

Asimismo, el *ser* es unívoco no universal con relación a todos los accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia y que no tengan entre sí orden de prioridad y de posterioridad [28]. Porque, aunque el ser es análogo con relación a todos sus inferiores, sin embargo, puede ser unívoco con relación a una parte de ellos, cuando éstos no tienen entre sí orden de prioridad y posterioridad [29].

El accidente.

El concepto y el término "accidente" cree Suárez que también es unívoco no universal, sino unívoco trascendental: es unívoco sin ser género ni especie [30]. De este término asienta las siguientes proposiciones:

1.ª El accidente, tomado en toda su extensión predicamental, abraza tanto a los accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia, como son: cantidad y cualidad, como aquellos otros que no afectan intrínsecamente a la sustancia, como son la acción y el hábito; tomado en esta extensión, el accidente no es un término unívoco, porque los accidentes en esa extensión no convienen en un concepto uno. Tampoco es un término equívoco, porque la acción y el

---

[27] DM 32 II 21.

[28] El ser es análogo con respecto a la sustancia y al accidente; pero es unívoco con respecto a dos sustancias completas creadas y, asimismo, es unívoco trascendental con respecto a varios accidentes. "Ratio prioris partis est quia quamvis ens respiciat substantiam et accidens cum habitudine et ordine qui fundet analogiam, duas vero substantias, praesertim completas et integras aeque respicit sine tali ordine; ergo respectu illarum nullam rationem analogiae habet. Haec autem ratio aeque procedit de duobus accidentibus, quae inter se nullam habent habitudinem, quia eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud: ergo nulla ratio analogiae excogitari potest in ente respectu illorum: cum ergo sit commune illis et non analogum, erit univocum." (DM 32 II 21.)

Y el ser es análogo respecto de varios accidentes, aunque éstos pertenezcan a diversos predicamentos, como son la cantidad y la cualidad: "Probatur eadem ratione, quia ens dicit rationem communem illis, et non per habitudinem unius ad aliud, ergo aeque respicit utrumque; ergo nulla ibi ratio analogiae intercedit." (DM 32 II 22.)

Lo cual se confirma *a pari*; pues si el ser es unívoco con relación a diversas especies del mismo género, también será unívoco respecto de diversos géneros de accidentes, si éstos no dicen habitud de prioridad y de posterioridad. "Sustantiae ipsae ut homo, v. gr., et equus habent diversos modos essendi specificos, et nihilominus ens dicitur univoce respectu illorum, quia ratio entis ut sic neque explicat neque requirit illam diversitatem et ideo illa non obstante habet suam unitatem formalem seu obiectivam quae si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum seu dependentia, sufficit ad univocationem: sed hoc totum reperiri potest in aliquibus primis generibus accidentium, si ens ad illa praecise sumpta compartur, ergo." (DM 32 II 24.)

[29] Ib., n. 25.

[30] DM 32 II 10.

hábito no se llaman accidentes casualmente y sin fundamento alguno, sino con el fundamento de que estando *cerca de la sustancia dan a ésta una denominación que cae fuera de su esencia.* Por tanto, el término en esa extensión es análogo; pero no de atribución extrínseca ni intrínseca, ya que el llamarse accidentes la acción y el hábito no es por la dependencia causal que tengan con otros accidentes; son, pues, análogos con analogía de proporcionalidad extrínseca: los accidentes extrínsecos se llaman así, porque son a la sustancia en orden a denominarla con denominación extrínseca no esencial, como los accidentes intrínsecos son a la misma sustancia en orden a denominarla con denominación intrínseca no esencial [31].

2.ª Lo segundo que dice es que el accidente, en sentido de algo que afecta intrínsecamente a la sustancia, ya tenga entidad absoluta, como la cantidad y la cualidad, ya tenga entidad modal, como la ubicación, es unívoco trascendental, no universal. En este sentido, el accidente es un concepto objetivo único, que trasciende a sus diferencias, ya que todas las diferencias esenciales entre accidentes son también accidente y no sustancia; mas como un accidente no se dice tal por referencia y dependencia o relación a otro accidente, sino que cada uno es accidente, con independencia de los demás y con igual título que los otros, por eso no es un término análogo. Así que, por trascender a las diferencias, no puede ser unívoco universal, y porque las diferencias no dicen orden de prioridad y posterioridad del uno al otro no llena el prerrequisito necesario para la analogía metafísica; es, pues, unívoco trascendental, no universal [32].

La *discusión de las objeciones* nos hará ver cuán firme es la posición de Suárez en esta parte. Algunas objeciones quieren defender la analogía metafísica del accidente intrínseco, y otras, la univocidad. Veamos las que militan en favor de la analogía metafísica.

1.ª Dicen, primeramente, que los accidentes absolutos y modales tienen un modo de ser tan distinto, que no pueden ser unívocos entre sí [33]. Suá-

---

[31] DM 39 III 12.

[32] DM 39 III 3, 9, 14, 15. Son pasajes importantes en el tema que nos ocupa. Que el accidente sea unívoco no universal ni genérico lo confirma con un testimonio de Javelli, y con su propia teoría: "Respondet enim, ut aliquid sit genus, non sufficere esse commune iis de quibus dicitur, et praedicari in quid et univoce, nisi etiam dicat determinatam naturam: accidens vero non dicere determinatam naturam, et ideo non esse genus; supponit ergo habere alias condiciones, scilicet praedicari in quid et univoce. Atque hinc colligitur propria ratio huius sententiae, scilicet, quia accidens ut sic est commune non tantum secundum nomen, sed etiam secundum rationem, et illa ratio immediate participatur ab omnibus iis generibus quibus est communis, sine ullo ordine eorum inter se, ergo habet omnia ad univocationem requisita. Consequentia patet ex omnibus dictis supra de analogia entis, antecedens autem patet quoad singulas partes, quia accidens in communi definitur esse ens in alio in sensu declaratosect, 1. quae ratio communis est omnibus dictis generibus neque ulli convenit per respectum ad aliud." (DM 39 III 3.)

Y añade que el término y concepto de accidente es unívoco trascendental o no universal respecto del accidente absoluto y del accidente modal: "Et a priori ratio est quia illa diversitas entitatis et modi ex se non constituit habitudinem aut subordinationem inter omnia illa quae talia sunt. Unde licet unum sit imperfectius alio, non tamen dicitur accidens per habitudinem ad aliud, et ideo hoc non satis est ad analogiam." (DM 39 III 14.)

[33] DM 39 III 13.

rez dice que no acusará, ciertamente, de absurda la sentencia que defienda la analogía del accidente, con relación al absoluto y al modal [34]; pero que le parece más probable y más consecuente con su doctrina el decir que es unívoco, porque el accidente absoluto y el modal no tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad [35].

2.ª Dicen, en segundo lugar, que hay algunos accidentes intrínsecos que son tales con orden de prioridad y posterioridad a otros accidentes [36], en cuyo caso el término "accidente" sería, metafísicamente, análogo. Ejemplos de lo dicho son la *cualidad corpórea*, que presupone la cantidad [37], y *la inhesión*, respecto de la cantidad y de la calidad [38], y los diferentes *grados de intensidad*, con relación a una cualidad intensa de determinado grado, o las diversas partes *integrantes* de la cantidad, ordenadas a hacerla extensa en determinada medida [39].

Responde Suárez que entre los accidentes no hay orden de prioridad y posterioridad suficiente para constituir la analogía. La *cualidad*, de suyo, no presupone la cantidad, porque hay cualidades espirituales. Si las cualidades corporales presuponen la cantidad, no se refieren a ella como a cosa principal, ni como a fuente o fin de ellas, sino únicamente como a prerrequisitos y condición para que las cualidades puedan ejercer su efecto formal de perfeccionar la sustancia. Tampoco la *inhesión* se refiere a la cantidad o cualidad como a puntos últimos de referencia o dependencia, sino que, últimamente, mira a la sustancia como todos los demás accidentes [40]. Y las diferentes partes de la *extensión* o *de la intensidad* son siempre iguales esencialmente, y por esto es imposible que sean análogos [41].

3.ª Otra objeción, por el contrario, pretende que el accidente intrínseco es unívoco universal y genérico, y no sólo un unívoco trascendental, como quiere Suárez. Y raciocinan así:

Podemos formar un concepto de accidente intrínseco completo que no diga orden a constituir otro accidente, y otro concepto de accidente incompleto, que se ordenaría a constituir, en el orden metafísico, otros accidentes completos, como diferencias esenciales de ellos [42]. En este caso, la razón común sería "accidente completo", y las diferencias esenciales serían: "cualitativo, cuantitativo, ubicativo". Estas diferencias no se definirían por la razón común, que es "accidente completo", sino por "accidente incompleto diferenciativo y constitutivo de tal accidente o de tal otro [43].

Sucedería como en el concepto de *sustancia completa creada*, con relación a sus diferencias *espiritual* o *corporal*, en orden a constituir los dos géneros de *cuerpo, espíritu*. Las diferencias *espiritual y corporal* son también sustan-

---

[34] Ib., núm. 13.
[35] Ib., n. 14.
[36] DM 32 II 21.
[37] DM 39 III 15.
[38] Ib., n. 17.
[39] DM 39 I 15.
[40] DM 39 III 15, 17.
[41] DM 39 I 15.
[42] DM 39 I 14; III 10, 11, 16.
[43] DM 39 III 10.

cia; pero no se definen por la razón de *sustancia completa*, que es la razón común a cuerpo y espíritu, sino por la razón de *sustancia incompleta de índole espiritual o corporal*, que es la razón diferencial. Y así como la razón de *sustancia completa* es genérica y forma composición metafísica con las diferencias sustanciales *corpórea y espiritual*, del mismo modo el *accidente completo* será una razón genérica y hará composición metafísica con las diferencias *cuantitativo, cualificativo, ubicativo* [44].

Suárez, después de intentar otras soluciones [45], da la suya, que es la siguiente: "De los seres que pertenecen a diversos predicamentos, como son las diversas clases de accidentes intrínsecos, es imposible abstraer una razón común a varios de ellos sin que contenga alguna analogía o, por lo menos, trascendencia con respecto a los demás, lo cual basta para impedir que aquella razón común sea genérica" [46]. Y la razón, *a priori*, parece ser ésta. Los géneros supremos del accidentes intrínseco, como cantidad, calidad, ubicación, tienen tan diversa manera de afectar a la sustancia, que no hay entre ellos más parecido o semejanza que el afectarla intrínsecamente; ahora bien, esta noción conviene igualmente y por entero así al accidente completo como al incompleto, o sea a toda razón accidental, sea cual fuere; luego la razón de accidente conviene no solamente al accidente completo, sino también al incompleto, y así no se puede decir que sea una razón genérica [47].

La conclusión de toda esta discusión es que el *accidente intrínseco* es otro ejemplo del unívoco trascendental o del unívoco no universal [48].

Otros ejemplos.

Entre los demás ejemplos que aduce Suárez como unívocos no genéricos ni específicos se hallan los siguientes: El *movimiento*, en cuanto aplicado a la acción *accidental* y a la *pasión*. Asimismo, es unívoco no universal el nombre de *persona* aplicado a las personas divinas. Este es un nombre común, que se verifica formal e intrínsecamente en cada una de las relaciones divinas, y eso sin ninguna desigualdad ni verdadera dependencia del uno al otro; es, pues, una noción unívoca; mas, por otra parte, no es género ni especie, porque para esto se necesitaría que las diferencias fuesen cosa diversa de *persona*, lo cual no sucede [49].

---

[44] DM 39 III 10; et cfr., d. 2. V 12; et d. 33 I 5, 20, fine 22, 23.
[45] DM 39 I 15; et III 11, 17.
[46] DM 39 III 17.
[47] DM 39 III 18.
[48] Aquí también Juan de Santo Tomás refuta a Suárez, apoyándose en su criterio de analogía. El accidente intrínseco es un término metafísicamente análogo, porque conviene formalmente a los inferiores, trasciende a las diferencias, y así se verifica en los inferiores diversísimamente, no sólo con diferencias materiales, sino con diversidades formales. Log. P. II, q. 14, a. 4.
[49] Multi probabiliter sentiunt accidens esse univocum et non esse genus, et motum similiter dici univoce de actione et passione, et ipsum ens esse univocum respectu aliquorum, non respectu omnium, de quibus exemplis postea dicemus. Posset et in hoc numero poni persona vel relatio increata prout com unis est tribus personis vel relationibus divinis; dicitur enim univoce de illis: quae enim ratio analogiae ibi exco-

De aquí se deduce que el P. Suárez pondría también entre los unívocos no universales el *viviente creado*, porque satisface plenamente a esta noción. Los tomistas, generalmente, hacen esta noción estrictamente análoga, porque se verifica en los inferiores muy diversamente, de tal manera, que las diferencias incluyen la razón común de viviente. Esta argumentación prueba que la razón de *viviente creado* no es una noción genérica, ya que trasciende a sus diferencias de vegetales, animales, hombres, ángeles; mas de aquí no se sigue que sea una noción análoga. Cada una de estas clases de vivientes verifica la razón de vida con igual título que la otra y con perfecta independencia de la otra. La planta sería viviente, aunque supongamos, por imposible, que faltasen, aun en cuanto a su misma probabilidad, los hombres, los ángeles y los animales irracionales.

Asimismo pondría Suárez entre los unívocos no universales el término *conocimiento* aplicado a todo *conocimiento creado*, ya sea éste una sensación, ya sea una intelección humana abstractiva, ya sea una intelección angélica intuitiva y comprehensiva. Es cierto que este término común significa un concepto objetivo que trasciende a sus diferencias y que, por tanto, se verifica diversamente en los inferiores. Pero como se verifica en ellos con perfecta igualdad *del título* con que es formalmente conocimiento, es decir, sin referencia ni dependencia del uno al otro, le falta la condición necesaria para ser análogo, y por tanto, es unívoco trascendental. La sensación del animal es conocimiento, no por referirse al conocimiento humano o angélico, o por depender de ellos, sino porque en sí mismo verifica la noción de conocimiento independientemente de ellos.

La extrañeza de toda esta doctrina se quitará si atendemos a lo que es analogía. Analogía es habitud, referencia, proporción del uno al otro. Luego para que una cosa sea por analogía lo que es, es necesario que lo sea por habitud, referencia, proporción al otro. No basta tener cierta habitud con otro para ser análogo con él: de lo contrario, todos los unívocos serían análogos, ya que se verifican en los inferiores con semejanza del uno al otro; es necesario, además, que uno sea todo lo que es bajo el aspecto de la denominación común por habitud, referencia o proporción al otro; así, el prado se dice reír única y exclusivamente por referencia a la risa humana; la medicina se dice sana única y exclusivamente por la referencia que tiene a causar la sanidad del animal, y la criatura es ser única y exclusivamente por ser imitación del ser divino; quitadas estas habitudes, ninguna de estas cosas sería lo que es. Ahora bien: entre muchos de los inferiores de los predicados análogos y trascendentales no hay tal referencia y depencia del uno al otro, antes

---

gitari potest? Dicitur etiam in quid si formaliter de quidditate personae vel relationis ut sic loquamur, et tamen non est genus, cum non possit habere differentias contrahentes: haec enim duo quasi correlativa sunt. Latius ergo patet univocum praedicatum etiam in quid, quam genus. Quare consequenter dicendum est tale praedicatum univocum non esse universale eo scilicet modo quo Porphyrius de universalibus tractavit, quae in praedicamentis collocantur, vel ad praedicamenta coordinanda et distinguenda deserviunt. An vero tale praedicatum possit latiori modo dici universale, quaestio erit de modo loquendi, quae ad rem praesentem parum aut nihil refert (DM 32 II 10). Cfr, etiam De Trinitate, L. 1, c. 3, nn. 8-10, 12, 16.

plena independencia mutua en poseer su predicado común; luego esos inferiores no pueden ser análogos, porque les falta la condición esencial para ello, que es el orden del uno al otro; ni unívocos universales, porque el predicado común es trascendental; luego han de ser unívocos no universales [50].

Art. 3.º *Fundamento ontológico de la univocidad.*

1. El fundamento ontológico próximo de la univocidad se ha indicado ya en la misma definición de los unívocos: es la muchedumbre de seres independientes entre sí y formalmente semejantes en la razón significada por el nombre común. Con otras palabras: el fundamento ontológico es la multiplicabilidad de los individuos dentro de la misma especie y de las especies dentro del mismo género y, en general, la multiplicabilidad de seres independintes entre sí y semejantes en una razón común, ya trascienda esta razón común a las diferencias, ya no las trascienda.

2. Podemos, ulteriormente, investigar cuál es la razón de esta multiplicabilidad de individuos, de especies y de seres que participen una razón común trascendental. Aunque la respuesta de Suárez es ya conocida, será conveniente recordarla con toda brevedad.

La razón de la multiplicabilidad de los individuos dentro de la misma especie es la *finitud* y consiguiente potencialidad del ser participado.

Efectivamente, la razón por qué Dios es inmultiplicable es por ser acto puro e infinito, y precisamente por esto.

El ser que es acto puro e infinito no puede tener ninguna perfección o realidad que caiga fuera de su esencia, ya sea con distinción real ya sea con distinción de razón: en ambos casos, el ser ni se concebiría como acto puro e infinito ni lo sería realmente. Mas la individuación es una perfección real, que es la perfección ontológica por la cual el individuo, como tal, es inmultiplicable, y una condición absolutamente necesaria para existir; luego la individuación no puede caer fuera de la esencia

---

[50] Varias veces a los unívocos trascendentales, que se verifican muy diversamente en los inferiores, pero sin orden de prioridad y de posterioridad, sino con más o menos perfección, les atribuye *aliqua analogia*. Así el término accidente, que trasciende a todas sus diferencias, tiene *aliqua analogía*, lo cual no contradice a la univocación que allí defiende (DM III 17). Del mismo modo, el nombre de Potencia divina aplicado a la potencia de engendrar *ad intra*, y a la potencia creadora de efectos *ad extra* es unívoco (DM 12 1 23-24), y, sin embargo, dice que tiene *formassis aliqua analogia* (ib., n. 23). La razón es porque siendo en estos casos el nombre *accidente o potencia* trascendental sobre todas las diferencias, abarca toda la realidad de ellos, y así se diversifica en ellos de alguna manera por sí mismo; pero como no hay orden de prioridad y de posterioridad en los inferiores, por eso no hay analogía estrínsecamente hablando.

divina ni con distinción real ni con distinción de razón. Según esto, la esencia divina es su misma individuación, y así como la individuación es absolutamente inmultiplicable, del mismo modo es inmultiplicable la esencia divina.

Y solamente por ser acto puro e infinito, es inmultiplicable la esencia divina. Porque el otro capítulo de inmultiplicación que se suele aducir es porque el acto no se multiplica, sino por una potencia realmente distinta en que se recibe, y como la esencia divina es acto puro, que no se recibe en ninguna potencia realmente distinta, por eso es inmultiplicable. Este principio no tiene para Suárez ningún valor; porque si el acto es *finito*, aunque no se reciba en una potencia, no repugna que la individuación caiga fuera de su esencia, y así ésta no será su misma individuación, no será inmultiplicable.

Si la esencia no es un acto puro ni un ser infinito *simpliciter*, entonces los predicados ontológicos a que dé fundamento han de ser, por fuerza, también finitos en perfección, y cada uno de ellos ha de dejar fuera de sí, según la razón, otros predicados y perfecciones de que conste el ser. Así, el arcángel San Gabriel consta de los predicados "sustancia completa creada, espiritual, arcangélica, Gabriel". Y así como el predicado "sustancia completa creada" deja fuera de sí la diferencia intermedia "espiritual", y ésta deja fuera de sí otra diferencia intermedia, que es "la arcangelidad", y eso por razón de la finitud, así todas éstas pueden dejar fuera de sí la razón individual de "Gabrielidad". La razón de ser finito y de ser potencial, de ninguna manera se opone a ello. De aquí se sigue que la especie, digámoslo así, de arcángel, no es su misma individuación, sino que se distingue según la razón de la individuación. La esencia no es la individuación, y como lo único que impide la multiplicación es la individuación, síguese que la esencia específica arcangélica se puede multiplicar en individuos, y eso por ser *potencial y finita* [51].

3. Claro es que ulteriormente se puede preguntar cuál es la razón por qué el ser creado es finito; a lo cual se responde que, por ser participado totalmente, en cuanto a la esencia y a la existencia, cuando la tenga. El ser creado no tiene más realidad que el ser imitación posible de la divina esencia, e imitación actual, cuando Dios ejercite libremente su omnipotencia, y si no tiene más ser que el ser por imitación y dependencia, se sigue forzosamente la finitud, ya que le falta la más noble

[51] DM 5 II 25.

presea del ser, cual es el ser necesario y por esencia, que es de donde proviene la infinitud [52].

4. Y si ulteriormente se pregunta cuál es la razón por qué el ser creado es participado, se ha de responder que ya no se puede dar otra razón intrínseca que sea anterior a la participación; la esencia del ser creado es ser *ab alio*, ser por *participación*, y los constitutivos del ser jamás tienen un predicado anterior e intrínseco del cual se deriven. Mas si se puede dar una razón extrínseca, y ésta es la eminencia infinita del ser por esencia, que constituye a Dios infinitamente fecundo *ad extra*, de donde se sigue, forzosamente, que ha de haber seres distintos de Dios, los cuales serán esencialmente por participación [53].

5. Y ya que hemos subido la escala desde la multiplicabilidad de los seres hasta la infinita eminencia del ser divino, que es la última razón de lo múltiple, podemos ahora bajar desde esta eminencia hasta la multiplicabilidad individual, de la manera siguiente: Dios es el ser por esencia y, por tanto, acto puro, único, infinito e infinitamente *fecundo* al *exterior;* luego, por fuerza, ha de haber seres posibles que sean esencialmente por participación; luego han de ser finitos y potenciales así objetivamente como subjetivamente; luego no repugna que tengan fuera de su esencia su individuación; luego su esencia no se opone a la multiplicabilidad, ya que la inmultiplicabilidad sólo nacería de que su esencia fuera su misma individuación.

6. Un camino parecido, aunque más rápido, nos puede llevar a demostrar cómo la finitud es el fundamento de la multiplicabilidad de la especie dentro del mismo género. Los géneros no son sino participaciones o imitaciones finitas de la infinita eminencia divina; mas la infinita eminencia o imitabilidad de la divina esencia no se puede agotar por cualquier número o variedad de imitaciones finitas; luego el género puede ser participado de infinitas maneras y variedades, y éstas son las especies. Así que las especies se pueden variar y multiplicar infinitamente dentro de cada género. Precisamente por la finitud y potencialidad del ser creado [54].

7. Con no menor claridad aparece cómo ha de haber unívocos no universales. Todas las cosas creadas o creables son esencialmente por participación de la divina esencia, y Dios es origen de todos los seres posibles fuera de El, y causa universal y suficientísima de todos ellos;

---

[52] DM 28 III 16, 6-8; d. 30 X 8-14; d. 30 XVII 17; 31 XIV 10.
[53] DM 31 XIV 2.
[54] DM 30 XVII 19-23; et de Deo U. L. 3, c. 9, n. 11.

luego por fuerza ha de tener algunos predicados formalmente comunes con las criaturas, los cuales significarán perfecciones simples y trascendentales y, por tanto, análogas, ya que se verificarán en los inferiores formal e intrínsecamente, y, al mismo tiempo, con diversidad esencial y con orden de prioridad y posterioridad. Mas entre los inferiores de esos predicados comunes habrá muchos que, si bien tengan relación de dependencia con relación al analogado principal; pero con relación a otros analogados secundarios no tendrán relación de dependencia: éstos, inferiores, serán unívocos no universales. No podrán ser universales porque la razón común, como se ve, trasciende todas las diferencias; no podrán ser análogos porque no poseen la razón común y trascendental con dependencia del uno al otro. Por consiguiente, serán unívocos, pero no universales. Aquí también la tesis de la finitud del ser y de la participación nos ha dado la razón ontológica, porque ha de haber unívocos no universales [55].

Art. 4.° *Fundamento psicológico de la univocidad.*

1. El fundamento psicológico de la univocidad es la índole propia de nuestro modo de conocer. Nuestro entendimiento es cognoscitivo de las esencias de las cosas, o sea de aquello que necesariamente ha de tener la cosa para ser lo que es; de lo contrario, no sería entendimiento, sino sentido. Mas por otra parte, a causa de la unión sustancial del alma con el cuerpo, nuestro entender se hace con ayuda de los sentidos y de la experiencia interna, y para conocer las esencias no podemos menos de partir de estos tenues y humildes principios, en que todo es individual y eventual. ¿Y cómo es posible llegar a aquella meta? Prescindiendo en los objetos dados por los sentidos externos y por la experiencia interna, de todo lo que sea individuación y restricción del ser a este caso particular; de esta manera obtendremos conceptos objetivos de mayor o menor amplitud, los cuales, por sí sólos, o en debida combinación de ellos, nos darán las respuestas que se han de dar cuando nos preguntemos qué es la cosa o cuál es la esencia de la cosa.

2. En la abstracción de estos conceptos habrá diversos grados. Unas veces nuestro concepto representará una perfección finita, exclusiva de la criatura, con inclusión de alguna imperfección, como cuando conce-

[55] De Deo U. L. 3, c. 9, n. 11.

bimos "un ser sensitivo". Otras veces, nuestro concepto representará alguna perfección simple, que si bien no incluya la infinitud, por lo menos tampoco incluye positivamente imperfección alguna, como cuando pensamos el *ser*, la *sustancia*, la *vida*, el *saber* el *querer*, etc.

Cuando la perfección representada es finita e incluye imperfección, entonces, por fuerza, deja fuera de sí algunas otras perfecciones y determinaciones, ya individuales ya específicas, con las cuales pueden hacer composición metafísica y descender así a determinados individuos o especies, y tales conceptos, como se ve, son genéricos y específicos.

Cuando la perfección representada es simple, entonces, por fuerza, se ha de poder aplicar a Dios, ya que, de suyo, no se opone a la infinitud, y también a las criaturas de donde la hemos tomado: este concepto, tomado en toda la amplitud de que es capaz, es un concepto análogo metafísicamente, ya que es un concepto común a todos los inferiores, a Dios y a las criaturas, y se verifica en ellos con diversidad esencial y con orden de prioridad y posterioridad. Mas si ese mismo concepto, tan amplio, lo tomamos como referido solamente a una sola clase de inferiores, v. c., a los seres creados, entonces pueden suceder dos cosas: o que esos inferiores tengan entre sí orden de prioridad y posterioridad o que no tengan tal orden. Ejemplo del caso primero es el ser referido a los seres creados en general, pues entonces el concepto conviene a las sustancias y a los accidentes, y es análogo, como se ve. Ejemplo del caso segundo es el ser, referido a todas las sustancias completas creadas, espirituales o corporales; en este caso el concepto común no es equívoco, como se ve; ni tampoco análogo, porque sus inferiores, por hipótesis, no dicen orden de prioridad y posterioridad; ni unívoco universal, porque trasciende a las diferencias; luego no puede ser sino unívoco, no universal [56].

Con lo que precede juzgamos haber explicado suficientemente las nociones preliminares que nos han parecido necesarias para poder explicar mejor la analogía, y estos preliminares han sido la noción de nombre común en general, sus divisiones y la explicación más particular de los equívocos y unívocos. De esta manera, hemos aprendido a situar los análogos como intermedios entre los equívocos y los unívocos, y estaremos bien advertidos para no confundirlos con ninguno de ambos extremos.

---

[56] De Anima, L. 4, cc. 3-7.

JOSE HELLIN, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

LOS MAGNOS PROBLEMAS DE LA FINALIDAD

I

LA NOCIÓN DE "FIN"

La noción de "fin" tiene un contenido riquísimo. Pocos términos habrá, entre los usados en filosofía, que tengan una variedad tan inmensa de sentidos, matices y aplicaciones, como son los que suscita la idea de "fin".

El contenido tan rico de esta idea, por una parte, ofrece, ciertamente, la ventaja de permitirnos amoldarla a muchísimas acepciones diversas; pero, por otra parte, tiene el grave inconveniente de que el filósofo, al verse obligado a precisar en qué sentido habla cuando trata de la finalidad, se le escurre este sentido entre sus dedos como una anguila.

Y con todo—aquí como en otras ocasiones—, la negación de una tesis cierta suele provenir de una exageración, que no se evitó por no precisar mejor el sentido en que se hablaba.

En primer lugar, es preciso no confundir nunca el "principio" de finalidad con la afirmación de que "observamos finalidad en el mundo". Podría demostrarse el principio de finalidad sin haber antes descubierto que en el mundo hay finalidad, y podría demostrarse que en el mundo hay finalidad sin haber encontrado previamente la formulación del principio.

Dejemos para otra ocasión los interesantes aspectos que ofrece el estudio del principio de finalidad. Tratemos ahora del hecho mismo de que hay finalidad en el mundo. Porque estas dos cuestiones, aunque diversas, están con todo tan íntimamente relacionadas, que se prepara muy bien el camino para estudiar el principio de finalidad, demostrando previamente el hecho de que en el mundo hay finalidad.

II

DOBLE SENTIDO DE LA PALABLA "FIN"

Pero ¿qué es finalidad? Sin duda es poseer la cualidad de tener un fin. Esta respuesta, con todo, no nos hace adelantar mucho, porque vuelve la pregunta: ¿Qué es "fin"?

Por de pronto, no entendemos ahora por "fin" la mera cesación de algo, como decimos que la muerte es el fin de la vida; porque este sentido negativo, tan pobre, no explica el sentido positivo, tan rico, que damos con mucha frecuencia a la palabra "fin", por ejemplo, al decir "el reloj está hecho para señalar las horas". Este "para", palabrita tan sencilla, indica que hay en el reloj algo positivo que lo relaciona, que lo ata con el término de señalar las horas; ¿qué expresa?, ¿qué hay en la realidad que corresponda a la preposición "para" en este caso? Cuando digo: "La semilla echa el tallo hacia arriba para encontrar la luz", este "para" ¿expresa la finalidad lo mismo que en el caso del reloj? Es preciso estudiar ante todo los más generales sentidos en que usamos la expresión finalística "para", "a fin de que", "tiende", etc.

Dejemos a un lado la variedad de sentidos ya conocidos que, comúnmente, se exponen (fin subjetivo, formal, etc.); su estudio es indispensable para tratar totalmente de la finalidad; pero su enumeración no nos es necesaria en el punto que ahora nos interesa investigar.

En cambio, el doble sentido que ante tolo nos interesa precisar bien, al estudiar la finalidad, es el siguiente: 1.º La idea de fin (expresada con las palabras "para", "a fin de que", "tiende", etc.), es usada, a veces, para indicar meramente *una aptitud, una preordinación, una conexión de naturaleza,* entre un ser o actividad y su término. 2.º Otras veces, con ella, pretendemos algo más, intentamos darle un sentido pleno, expresando que hay una aptitud (preordinación o conexión) *prevista por un entendimiento y querida por la voluntad,* es decir, que en esta conexión (entre un ser u operación y su término) nos fijamos en el aspecto intelectivo y volitivo que esta conexión supone, y que da el pleno sentido a la palabra "fin".

Si no precisamos bien, ya al empezar, estos dos sentidos, es imposible luego establecer con plena evidencia la finalidad. Cuando apretemos al que niega la finalidad y le demostremos con argumentos decisivos que hay finalidad en el primer sentido, nos dirá (como Le Roy) que no pro-

bamos la finalidad (entendiendo entonces por tal el segundo sentido), y cuando pasemos a este segundo sentido para complacerle, entonces (también como Le Roy) nos dirá que esto es un antropomorfismo, que basta tomar la finalidad en el primer sentido. Puede, quizá, parecer infundado a algunos el temor de que así procedan los que niegan la finalidad, y, sin embargo, si se leen los escritos de los autores antifinalistas, se advierte inmediatamente que juegan, inconscientemente, con el equívoco de este doble sentido.

Es algo parecido a lo que sucedía en Francia en el siglo XVIII con los "cause-finaliers"; por el deseo exagerado de encontrar en toda conexión *útil* una conexión *preordinada por naturaleza*, o sea finalística, no meramente casual, llegaban sus adversarios a negar (con un argumento de paridad) que jamás hubiese verdadera conexión de finalidad. Por no evitar un exceso en la expresión daban lugar al otro exceso opuesto, de la negación total, exagerada también.

Voltaire lo cuenta en su *Diccionario filosófico*: "No conviene *[...] abusar de las causas finales*. Inútilmente el prior en el *Espectáculo de la Naturaleza* [1] sostiene que el Océano tiene mareas para impedir que los buques entren con más facilidad en los puertos, y para impedir que el agua del mar se corrompa; en vano dirá que las piernas han sido creadas para llevar botas y la nariz para llevar anteojos *[...]*; pero es evidente que si las narices no han sido creadas para los anteojos, se han creado para que tenga asiento en ellas el sentido del olfato, y que existen narices desde que existen hombres. Cicerón, que dudaba de todo, no dudaba, sin embargo, de las causas finales *[...]*. Me parece que es ponerse una venda en los ojos y otra en el entendimiento sostener que no existe ningún designio en la Naturaleza: y si existe designio, existe en él una causa inteligente, existe Dios" [2].

Este ejemplo es clarísimo: por no precisar qué se entiende al hablar de la conexión, aptitud o tendencia al fin, siempre que veían conexión de utilidad, la llamaban fin, finalidad. De esta suerte podían decir

---

[1] Sin duda alude aquí Voltaire a la obra de l'Abbé M. PLUCHE, *Spectacle de la nature*. Esta obra se tradujo al castellano: *Espectáculo de la naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la Historia Natural, que han parecido más a propósito para excitar una curiosidad útil y formarles la razón a los jóvenes lectores*. Hay una impresión hecha en Madrid, 1773, y otra en 1786 (las dos llevan el calificativo de *tercera edición*). Sobre la exactitud con que Voltaire pretende citar esta obra, hay que decir que, ciertamente, no es un modelo de rigor científico, y difícilmente el autor aludido reconocería su propio pensamiento en las frases que le achacá Voltaire.

[2] VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*. Barcelona. 1936. Artículo *Causas finales*, pág. 355.

que la nariz había sido creada "para" llevar anteojos. Y de este abuso deducían los antifinalistas: "Así como la nariz no está preordinada para llevar anteojos, sino que sólo de hecho tiene una conexión casual para llevarlos, y es un antropomorfismo buscar aquí una finalidad, asimismo los ojos no están preordinados para ver, sino que tienen esta conexión de un modo casual, y sólo por antropomorfismo le atribuímos una aptitud objetiva, anterior a nuestra utilidad".

Es decir, según esta objeción, lo único objetivo es el proceso "porque" (o de causa eficiente), y es únicamente nuestro espíritu quien, invirtiendo los términos causa-efecto, encuentra el proceso "para" (o de causa final). Luego la finalidad no existiría objetivamente fuera de esta proyección antropomórfica. Tenemos, objetivamente, sólo este proceso: "Colocamos bien los anteojos *porque* tenemos nariz"; y de aquí, subjetivamente, lo interpretamos invirtiendo el orden "tenemos nariz *para* colocar bien los anteojos". Del mismo modo, los adversarios de la finalidad proseguían: "No hay que decir tenemos ojos *para* ver, sino vemos *porque* tenemos ojos". Por exagerar unos la conexión final, iban a parar otros al extremo de negar toda finalidad.

Por esto es indispensable fijar bien qué conexión ponemos en la cosa de la que decimos "tiende", está hecha "para", tiene tal "fin". Y como hemos indicado ya, el primer paso en esta delimitación es separar los dos sentidos del término "fin": 1.º Una aptitud, preordinación o conexión *de naturaleza*, entre un ser o actividad y su término propio. 2.º El aspecto de que esta conexión haya sido *prevista por el entendimiento* y *querida por la voluntad*.

Al probar que en la naturaleza hay finalidad vamos a tomarla, ante todo, en el primer sentido. Pasar, inconscientemente, al segundo sentido sin haber probado antes que existe finalidad en el primero es exponerse a todas las objeciones.

III

EL MATERIALISMO ANTIFINALÍSTICO

Tenemos, pues, bien precisado ya el problema y el sentido de lo que ahora hemos de probar, a saber: que por su misma naturaleza, y no por mera coincidencia fortuita, de hecho, contigente, hay en el mundo una conexión entre lo que es tomado inicialmente (antes de ver su actuación de hecho) y el término de su actuación, lo cual vale tanto como decir

que los agentes que observamos no están, de suyo, por sí mismos, completamente indeterminados respecto del término de su actividad. Habrá en el agente libre su indeterminación propia de ser libre, y en todo viviente también habrá su iniciativa vital. Pero aun así, hay cierta conexión entre su naturaleza y el término de su actividad. En cambio, el antifinalismo total, riguroso, diría que toda conexión es puro azar de las causas eficientes: en el agente no habría ninguna conexión de naturaleza (intrínseca) con su fin. Esta conexión provendría del entrecruce fortuito, casual, de circunstancias o agentes extraños a cada agente del mundo en particular.

Por muy pobre que pueda parecer esta teoría filosófica es, sin embargo, la única que podría admitirse si se procediese con plena consecuencia dentro del monismo materialista. Ahora está en bancarrota, es verdad; pero gozó largos años del prestigio científico en las Universidades europeas de últimos del siglo pasado. Basta recordar algunos nombres: Haeckel, Le Dantec, Moleschott, Büchner, Spencer.

Bergson luchó denodadamente contra el transformismo materialista de Spencer, y logró desacreditarlo: puso por encima del mero choque atómico de la materia un "impulso vital", específicamente superior, que dirige, encamina, es decir, está preordinado, conexo, con los efectos de la actividad del viviente, y, por tanto con los efectos de las causas físico-químicas, que actúan en el viviente.

Modernamente, todavía se encuentran, a veces, algunos positivistas científicos que aún no han despertado del viejo materialismo físico-químico. Tal es, por ejemplo, James Jeans (por lo menos según se expresa en algunas ocasiones).

En una de sus recientes obras de divulgación científica dice así: "De cuando en cuando algún grupo de átomos adquiriría, por casualidad, disposición análoga a la que vemos tienen en la célula viva, y admitiendo un lapso suficientemente grande, debían disponerse los átomos en dicha forma, del mismo modo que en el ejemplo de los monos éstos hubieran llegado a copiar a máquina un soneto de Shakespeare" [3]. Y aún más: "pudo ser la radiación cósmica la que convirtió al mono en hombre" [4]. Como si dijera: "Un ingeniero tiró al aire todas las piezas de un taller y salió una locomotora". Es lo más sencillo del mundo, con tal que se dé tiempo y paciencia.

Así lo creía Büchner: "Los átomos, lo repetimos, permanecen inva-

---

[3] JEANS J., *El Misterioso Universo*. Madrid, 1933. Cap. 1.°, pág. 20.
[4] Ob. cit., pág. 41.

riables, indestructibles, hoy en una combinación, mañana en otra. Constituyen, por la manera como se agrupan, las varias e innumerables formaciones con que la materia se nos presenta por medio de una eterna y no interrumpida serie de cambios" [5]. Así se explican, tanto la formación del barro que tapa un agujero de la pared, como el valor moral del heroísmo del que fué emperador: "Este movimiento alternativo, eterno, irresistible de las más insignificantes moléculas, ha recibido de los sabios el nombre de *metamorfosis de la materia*, y la imaginación del poeta inglés ha seguido a la substancia que formó el cuerpo del gran César, hasta el instante mismo en que sirve para rellenar la grieta de algún muro [6].

Y al revés: "Los hechos establecidos por la ciencia prueban que los seres orgánicos que pueblan la tierra sólo deben su existencia y propagación a la acción recíproca de materias y fuerzas físicas, y que el cambio y el desarrollo sucesivos de la superficie terrestre son la única o, cuando menos, la principal causa del continuo crecimiento de los seres vivos" [7]. Así creía la ciencia de entonces.

Para Le Dantec, la vida del hombre puede compararse, en todo, al mecanismo de un telar [8], y la actividad de los seres vivos "nada se aparta de las leyes naturales establecidas para los cuerpos inanimados (química y física)" [9], para Haeckel, "el monismo debe concluir por reducir todos los fenómenos, sin excepción, a la mecánica atómica" [10], y de un modo parecido, Moleschott, Darwin, Spencer, etc.

Naturalmente, puede haber muchísimos grados en el antifinalismo, del mismo modo que puede haber muchísimos grados al afirmar la conexión final: tantos como grados hay en la gama, formidablemente compleja, de la Naturaleza: cada ser tenderá a su fin de un modo proporcionado a su propia perfección. La separación que hemos indicado al principio entre conexión, obra de conocimiento y conexión previa na-

---

[5] Büchner L., *Fuerza y Materia*. Valencia (sin año), cap. 2.°, pág. 28.

[6] Ibid., págs. 18-19. Alude a Shakespeare, que en su Hamlet tiene esta estrofa: "El gran César, muerto y convertido en barro // tapa hoy un agujero contra el viento del Norte; // la arcilla, que un tiempo asustó al mundo entero, // defiende un muro contra el viento y la lluvia."

[7] Ib., cap. X, *Generación primitiva*, pág. 78.

[8] Le Dantec, F., *Teoría nueva de la vida*. Madrid, 1911. Introducción, páginas 16-17, Escribió esto Le Dantec en 1896. Pocas páginas después (pág. 36) asegura: "Todas las propiedades vitales de las plástidas [células] no son más que propiedades químicas de las substancias que las constituyen".

[9] Ibid., Conclusión, pág. 351.

[10] Haeckel, E., *El monismo* (conferencia pronunciada en Altenburgo el 9 de octubre de 1892). Publicado en el volumen *El origen del hombre. El monismo*. Barcelona.

tural, sin presuponer expresamente el conocimiento, es la separación de los dos modos más extremos y claros en que puede tomarse la finalidad; pero aun colocados a demostrar la conexión natural (sin pretender ahora que sea fruto de conocimiento) se ve que aun aquí hay una variedad enorme de grados de finalidad. Estos materialistas citados suponían ya (por ejemplo, Büchner) que los átomos son eternos e incorruptibles, sujetos a leyes férreas e inviolables; entonces su antifinalismo podía consistir en admitir conexión más o menos casual, extrínseca entre ellos y la vida; pero ya suponían, previamente, un mínimum de conexión natural en la naturaleza inorgánica para que actúe según sus leyes.

Con todo el antifinalismo perfecto, consecuente, radical, habría de empezar por negar totalmente, del mismo modo, todas las conexiones intrínsecas de la materia inorgánica, si no quiere que se le plantee el mismo problema de la finalidad, ya en una fase previa. Y, en este caso, ¿cómo se juntan los átomos (¡supuestos por la ciencia de entonces eternos e incorruptibles!) para constituir los grandes fenómenos que a la escala macroscópica tienen cierta conexión indudable, como son: que arda la leña, o que el caldero de agua puesto sobre el fuego hierva?

Aquí ha habido, precisamente, la primera bancarrota de la orgullosa ciencia del siglo XIX. Hace pocos años afirmaban aún los sabios, rotundamente, que la ciencia había llegado a conclusiones definitivas: "Las leyes que determinan la actividad de la naturaleza y rigen los movimientos de la materia, unas veces destruyendo, otras organizando, y que producen las más variadas formaciones orgánicas e inorgánicas, son *eternas* e *inmutables*. Una necesidad absoluta e inflexible domina a la materia" [11]. Así hablaba Büchner. Y citando a Moleschott, añadía: *La ley de la naturaleza es la expresión más rigurosa de la necesidad*. Por tanto—proseguía—"ningún poder, cualquiera que sea, puede sustraerse a esta necesidad, que no tiene excepción ni restricción alguna. En todo tiempo, y eternamente, una piedra que no esté sostenida por nada caerá hacia el centro de la tierra. Igualmente, no hay voluntad que haya detenido ni pueda detener el sol en su carrera. Una experiencia de más de diez siglos ha convencido al naturalista de la inmutabilidad de las leyes que rigen a la naturaleza, y esta convicción ha llegado a ser con el tiempo irrevocablemente cierta. La ciencia, incansable en la investigación de la verdad, ha atacado las antiguas supersticiones nacidas en la infancia de los pueblos, destruyéndolas *[...]*. Tene-

[11] BÜCHNER, ob. cit., cap. VI. Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, página 41.

mos derecho a afirmar, con la mayor certeza científica, que no existen los milagros *[...]; todo se ha verificado a consecuencia de la necesidad más rigurosa*" [12].

Ahora todo está diametralmente transformado: admiten los científicos que los átomos se desintegran; dicen que la energía degenera progresivamente, y llegan algunos a entrever por ahí que no es eterno el mundo desde su principio, porque con un tiempo infinito ya habría llegado la degradación total de la energía; dicen que las leyes que observamos en la naturaleza no tienen ninguna concatenación férrea, que su necesidad es meramente aproximativa, del orden de las grandes probabilidades... ¡Todo lo que antes se decía, qué cambiado!

Naturalmente, así como entonces había exageración en lo que se afirmaba tan rotundamente, en nombre de la ciencia, sobre la *necesidad* de sus leyes, también ahora hay exageración en lo que afirman algunos sobre la total *indeterminación* y mera *probabilidad* de las leyes.

Pero de aquí se desprende, por lo menos, una enseñanza utilísima para la finalidad. Decir que hay en la naturaleza macrocósmica muchas leyes que son estadísticas, parece, hoy día, innegable. Concedamos, además, que estas leyes (que en el macrocosmo son estadísticas) están ancladas en el microcosmos, cuyas leyes son dinámicas (hasta ahora la ciencia no ha demostrado que no pueda ser así, y la filosofía más elemental lo demuestra). Pero, aun concediendo todo esto, tenemos que el problema del finalismo, que antes los filósofos y científicos planteaban en el paso desde las leyes férreamente necesarias inorgánicas hasta la vida, ahora ya se plantea entre las leyes microcósmicas y el orden de la naturaleza inorgánica macrocósmica. En efecto, si ni siquiera hay conexión estricta, férrea, para la ebullición de un líquido, ¿cómo puede haberla entre los fotones y las innumerables y perfectas maravillas que descubre la física y la astronomía, o más claro aún, cómo puede haber conexión estricta entre los átomos, electrones y la perfecta organización incomprensiblemente múltiple, pero, al mismo tiempo, tan notablemente constante, de los vivientes? La finalidad puede, quizá, abrir una nueva era, que hará más cautos a los científicos y aun a muchos filósofos.

La filosofía perenne ha afirmado siempre que los efectos proceden, a la vez, de dos determinantes extrínsecos: la causa eficiente y final, cuyo influjo se aúna en la producción. La causa meramente eficiente da razón de la aparición del efecto; pero no explica la *dirección* de la actividad, la *perfección* de la actuación, no explica que el agente tiene, por

[12] Ob. cit., págs. 41-42.

su naturaleza, un término cuya bondad atrae y completa al agente. La causa final explica, al revés, la concatenación entre el agente y el término que le es conveniente y al cual está preordinado; pero ella sola no explica la producción *efectiva* del efecto. La explicación adecuada procede de las dos causas, eficiente y final, a la vez.

Pues bien, cuanto más se debilite una causa, implícitamente tanto más se enaltecerá la otra, aunque no se quiera; es inevitable.

En la antigua ciencia medieval predominaba, quizá, la consideración de las causas finales. Llegó Bacon; después, la Enciclopedia revolucionaria, la "iluminación", la ufana edad del "vapor" y de los ditirambos materialistas del siglo XIX: suprimieron las causas finales, obtuvieron un gran adelanto científico con el paciente estudio de las eficientes; pero al exagerar su alcance y al querer con ellas solas explicarse la *perfección* del efecto, tuvieron que dar una mayor *necesidad* a la causa eficiente: las leyes eran tenidas por matemáticamente determinadas: no cabía preguntarse por qué actuaban con tal perfección si su actuación estaba ciegamente determinada: así creían poder suprimir la causa final.

Ahora es al revés: un estudio más profundo les hace disminuir el poder prefijado de la causa eficiente; pero por lo mismo se encuentran con que al reducir la constancia de la eficiente queda sin explicar la perfección final. Por esto, hay físicos modernos que llegan al absurdo de suponer que los corpúsculos microcósmicos están dotados de libre arbitrio: es el summum de finalidad que pueden conceder a la materia para llenar el summum de indeterminación que ha producido la debilitación de la causa eficiente.

IV

EXPLICACIÓN POR EL AZAR

Con esto se comprende que los científicos se planteen otra vez el problema que prematuramente el materialismo había creído resuelto.

Si las leyes estadísticas de la naturaleza inorgánica tienen en la determinación de sus pormenores una fijeza aproximativa solamente, tal que oscilará entre pequeños límites de probabilidad (debido al inmenso número de elementos que en este promedio intervienen), ¿cómo puede ser que se piense en que estas leyes tan indeterminadas, que llegan a dar una cierta zona de probabilidad aproximada, estén concatenadas fé-

rreamente para explicar la formidable perfección y precisión que suponen los fenómenos vitales?

Y con todo, el antifinalismo radical así lo supone: no admite conexión intrínseca de naturaleza, o sea finalística, entre causa y efecto, para determinar la perfección de éste; para explicar la variada perfección de la producción del mundo ha de recurrir a conexiones extrínsecas, casuales, de puro azar.

Copiemos las palabras textuales de James Jeans: "En tal universo hemos venido a caer, si no precisamente por equivocación, sí a consecuencia de lo que podíamos llamar un accidente. Y el usar esta palabra no significa que nos sorprenda que la tierra exista, puesto que, dada la existencia tan larga del universo, todos los accidentes imaginables pueden acontecer en el transcurso del tiempo. Creo que fué Huxley quien dijo que si se dedicasen seis monos a escribir a máquina, sin saber lo que hacen, durante millones de millones de años, llegarían a copiar, con ayuda del tiempo, todos los libros que encierra el Museo Británico. Si al examinar la última página que escribió uno de aquellos monos encontramos que, en la obra ciega, había sido copiado por casualidad un soneto de Shakespeare, podremos considerar que el hecho constituye un accidente notable; pero si revisamos los millones de páginas escritas durante millones de millones de años, encontraremos, por seguro, en alguna de ellas un soneto de Shakespeare, producto de la ciega y azarosa obra. Por modo análogo, entre los millones de millones de estrellas que surcan el espacio, pueden existir algunas destinadas a sufrir el accidente de la casual colisión, pero sólo en un limitado número de casos surgirá del choque un sistema planetario, porque el cálculo demuestra que el número de éstos debe ser muy pequeño en comparación con el número total de estrellas que hay en el cielo: los sistemas planetarios deben ser objetos excepcionales en el espacio" [13]. Y lo mismo puede decirse sobre la formación de la vida: "La materia que constituye elementalmente los cuerpos vivos está formada por átomos químicos corrientes: carbono, como el que encontramos en el hollín o negro de humo; hidrógeno y oxígeno, tal como aparecen en el agua; nitrógeno, como el que se halla en nuestra atmósfera, y así sucesivamente. Todas las diversas clases de átomos necesarios para que la vida surgiera existían ya en el recién nacido planeta. De cuando en cuando algún grupo de átomos adquiría por casualidad disposición análoga a la que vemos tienen en la célula viva, y admitiendo un lapso suficientemente grande, debían dispo-

[13] JEANS, J., Ob. cit., pág. 16.

nerse los átomos en dicha forma, del mismo modo que en el ejemplo de los monos éstos hubieran llegado a copiar a máquina un soneto de Shakespeare si se les da tiempo suficiente" [14]. Consecuencia: "La química sugiere la idea de que, como el magnetismo y la radioactividad, la vida puede ser tan sólo una consecuencia accidental del sistema de leyes que rige la existencia del Universo actual" [15].

Si se quisiera llevar a fondo esta discusión, ante todo habría que notar a Jeans que hay saltos cualitativos, específicos, que la química ignora; y, por tanto, que con la sola cantidad nunca se dará un paso específicamente superior al que la materia pueda dar; por ejemplo, el paso del animal al hombre. Pero prescindamos por ahora de esto, para llevar la discusión al mismo terreno en que los antifinalistas más radicales la han planteado.

Tenemos que, a partir de corpúsculos elementales, y por meras conexiones extrínsecas (es decir casuales), se quiere explicar la evolución y formación de todas las leyes inorgánicas y de los vivientes.

Ya es conocido por todo el mundo que a esta suposición suelen oponer un sencillo cálculo de probabilidades, como hace, por ejemplo, Balmes [16]. El número de combinaciones posibles que puede formarse con *n* elementos es *factorial* de *n:* para formar al azar, tirando al aire las siete letras de la palabra *e s p a ñ o l* (aun suponiendo que debiesen caer todas en una misma línea y yuxtapuestas), el número de combinaciones posibles es el de 5.040. ¡Para combinar sólo siete elementos de probabilidad!

Ahora bien, es un hecho que existen ciencias que dentro de ciertos límites conocen la naturaleza, y precisamente por esto predicen dentro de ciertos límites su actuación; pues bien: la física, la química, la astronomía, tienen innumerables *leyes,* cada una de las cuales pone en juego no siete elementos, siete átomos, sino una infinidad de ellos; si se ha de explicar de este modo, por mero azar de cálculo de probabilidades o estadísticas, y sin la conexión intrínseca de la finalidad, aunque no sea más que el mundo inorgánico de la tierra y de lo que nos revela la luz de las más lejanas estrellas, el número de combinaciones posibles que ha sido preciso eliminar es sencillamente un infinito de infinitos.

Pero esto no es nada; todas estas leyes entran en juego aunadas, con una precisión formidable, en la más pequeña célula, en el más miserable protozoario: el protoplasma tiene una infinidad de elementos y

---

[14] Ibid., pág. 19.
[15] Ibid., pág. 24.
[16] Balmes J., *El Criterio,* cap. IV, § X, con la *Nota.*

la membrana ejerce un papel de filtro y selección que no es meramente la ósmosis; y el núcleo con sus cromosomas, y toda la evolución infinitamente compleja y maravillosa de la evolución embriológica, para que así, por azar, resulte un solo animal, y no uno solo, sino infinitos, que pueblan la tierra desde hace más de veinte mil años... Si no hay en todo esto nada más que conexión extrínseca, casual, azar de probabilidades, nos encontramos en presencia de una infinidad de infinitos, totalmente conexos, que eliminan de un modo inconcebible todas las probabilidades infinitas opuestas.

Hay que observar aquí dos cosas. Dice Jeans, para defenderse de un absurdo tan imponente:

1.ª "... Si se dedicasen seis monos a escribir a máquina sin saber lo que hacen, durante millones de millones de años, llegarían a copiar" un soneto de Shakespeare. Bien; pero observemos con cuidado que, por hipótesis, los monos habrían hecho billones y billones de copias, para que *una* fuera un soneto. Y pregunto: ¿dónde están estos billones de copias? ¿Dónde están estos billones de casos frustrados en la larga experiencia que observan las ciencias?

En el mundo actual, habríamos de observar billones de billones de perros que fueran los monstruos más espantosos, en que fallara una por una cada parte del cuerpo: dientes, ojos, estómago, intestinos; ¿qué digo?, hasta cada una de las infinitas células que componen todos estos órganos y cada una de las leyes físico-químicas que intervienen necesariamente en la formación de estos órganos... Y luego, lo mismo, elevado a cifras infinitamente superiores, para explicar su interacción y concordancia por azar; y lo mismo, aplicado a toda la naturaleza, de ahora lo mismo que hace treinta mil años: a la tierra lo mismo que a las galaxias que duran desde millones de años a miles de años-luz. Y pregunto: ¿dónde están estos trillones de trillones de casos frustrados, al lado de los cuales *uno* sólo se supone que nos ha dado la conexión ordenada de la tierra actual?

2.ª Hay que observar, en segundo lugar, que hay un modo infantil de eludir la fuerza aplastante de este argumento, y es suponer que con sólo un choque estelar (es decir, con sola *una* probabilidad) se hizo toda la vida y todas sus leyes evolutivas. Pero esto es tan poco científico (y tan opuesto a la hipótesis inicial de mero cálculo de probabilidades) como suponer que con un solo choque del tambor de la lotería se han ordenado un millón de veces seguidas los números que componen la cifra 1234567890. *Cada* vez que sale este número se realizará *una* de las posibilidades consideradas; no es *una sola* posibilidad considerada antes que salga *un millón de veces seguidas* este número.

No es una probabilidad "todo el mundo" y otra probabilidad cada uno de los infinitos mundos frustrados, sino que, por la hipótesis inicial de Huxley y Jeans, es una probabilidad cada una de las infinitas conexiones que se requieren en los animales, en las plantas, en los inorgánicos, tanto en los que pueblan el mundo ahora como desde miles de años atrás; tanto en las leyes físicas, químicas, astronómicas de la tierra, como las que rigen los fenómenos de Sirio y de las más lejanas galaxias. Y todo esto, no sólo en el *ser* del universo (que puede suponerse de una vez constituído), sino aun para explicar luego que estas leyes lo conserven en su *actuación constante*, y esto tanto para la formación del más microcóspico protoplasma celular como para explicar el formidable instinto de los insectos...

A veces dicen los filósofos, para demostrar la finalidad, que nuestro entendimiento *intuye* la finalidad: al ver las alas de un pájaro intuímos que hay, por su naturaleza, conexión para volar.

Está bien la explicación para dar cuenta de la imposibilidad de "sentido común" de que nos habla Balmes. Pero, a mi parecer, hay además otra explicación que hace el raciocinio incomparablemente más cierto, hasta *metafísicamente cierto*, por importar manifiesta contradicción su opuesto.

Tenemos ante los ojos, en la historia del mundo y del universo, infinitas conexiones que hacen posible un orden, una naturaleza, una vida, un cierto y elevado grado de perfección (aunque no se requiera *infinita* perfección, como es evidente).

Ahora bien, comprendo que por mero azar de probabilidades haya billones de billones de casos frustrados por uno acertado; pero no comprendo que yo observe una multitud de conexión *prácticamente infinita*, y que la proporción sea al revés: billones de billones de casos acertados por *uno que observamos frustrado*.

Si echo al aire una moneda mil millones de veces, jugando a cara o cruz, podrá ser cuestión de probabilidad decirme si una vez más, sobre quinientos millones de veces, saldrá cara o cruz; pero no tiene nada que ver con el cálculo de probabilidades que todos los mil millones de veces seguidas salga cara y una sola vez salga cruz.

Aquí hay algo más; aquí hay ya un orden, es decir, una mayor inteligibilidad (de hecho, se entiende más a la naturaleza expresándola en función de la constancia de las innumerables leyes científicas físico-químicas y biológicas, que sin ninguna conexión de orden o constancia); es decir, este orden, esta conexión relativamente constante y perfecta manifestada y expresada por todas las leyes que constituyen las cien-

cias (al lado de los números infinitesimales en que fallan, que son prácticamente cero), aparecen a la inteligencia precisamente como *más ser* que el puro caos: son una esencia inteligible, y en este orden son más ser.

Por tanto, aquí hay ya implícitamente una inferencia de orden metafísico: habría *un ser sin razón suficiente*, que estaría en conexión de naturaleza con el no-ser. Y esto es contradictorio.

Balmes apunta tímidamente esta inferencia espontánea: "*El acaso es nada*", nos dice; "donde hay orden, donde hay combinación, hay causa que ordena y combina" [17].

BERGSON

V

Por esto, el transformismo evolucionista y materialista de Spencer es el engendro más absurdo que ha producido la mente de los científicos.

Decía Büchner, hablando del desarrollo del embrión: "No cabe ya la menor duda relativamente a la naturaleza mecánica y material de este encadenamiento de fases" [18]. Y Spencer, por su parte, "toma la realidad bajo su forma actual, la rompe, la desmenuza en fragmentos que arroja al viento; luego *integra* estos fragmentos y *hace desaparecer* el movimiento. Habiendo imitado el todo por un trabajo de mosaico, imagina que ha vuelto a trazar su dibujo y que ha hecho su génesis", según le reprocha Bergson acertadamente [19].

Bergson ataca duramente el materialismo del siglo XIX. Demuestra, hechos en mano, que es imposible reducirlo todo a leyes físico-químicas: hay en la vida algo *cualitativo*, algo teleológico, que tiene proporción de naturaleza con sus operaciones.

Llama a este principio "élan vital"; pero lo supone *único* en el mundo, y lo cree *ciego*. Es decir, en vez de poner un "principio vital" en cada viviente, que dependa en último término de un Principio, Inteligencia Suma (con lo cual Bergson ya llegaría, como nosotros, a la finalidad plenamente tal, consciente), se detiene a medio camino. Pero no por esto dejan de tener valor sus continuas y pronunciadas críticas contra el transformismo materialista de Spencer.

---

[17] Ob. cit., cap. VI, § VII, *La razón de un acto que parece instintivo*.
[18] BÜCHNER, ob. cit., cap. II, *¿Quiénes somos?*, pág. 156, nota.
[19] BERGSON, H., *L'évolution créatrice*. Paris, 1914, chap. IV, *L'evolutionisme de Spencer*, pág. 394.

"Un elemento muy pequeño de una curva [nos dice] es casi una línea recta. Se parecerá tanto más a una línea recta cuanto más pequeño se lo tome. En el límite, se dirá, según se quiera, que forma parte de una recta o de una curva. En cada uno de sus puntos, en efecto, la curva se confunde con su tangente. Así, la *vitalidad* es tangente en cualquier punto a las fuerzas físicas y químicas; pero estos puntos no son, en resumidas cuentas, más que los puntos de vista de un espíritu que imagina paradas en tales o cuales momentos del movimientos generador de la curva. En realidad, la vida no está formada más propiamente de elementos físico-químicos de lo que lo está una curva con líneas rectas" [20]. La vida actúa mediante fuerzas físico-químicas, las dirige; y por tanto va acompañada de ellas; pero confundirla con ellas sería como confundir los movimientos que el chófer imprime al volante del auto con los movimientos paralelos concomitantes del mismo auto.

El argumento que a los ojos de Bergson es más decisivo contra el transformismo materialista es, precisamente, que aun concediendo que conexiones extrínsecas (adaptación, choques, etc.) hubieran producido la evolución de ciertos vivientes, no explicaría por qué "dos evoluciones enteramente diversas llegan a resultados parecidos" [21]; es decir, por qué dos evoluciones paralelas, inmensamente distantes entre sí, llegan al mismo resultado. "Que dos paseantes salidos de puntos diferentes y vagando por el campo al impulso del capricho vengan a encontrarse, esto no tiene nada que no sea muy ordinario. Pero que andando así dibujen curvas idénticas, exactamente coincidentes una sobre otra, es absolutamente inverosímil. La inverosimilitud será, por lo demás, tanto mayor cuanto más complicados sean los rodeos que presenten los caminos recorridos. Y! se convertirá en imposibilidad si los zigzag de los dos paseantes son de una complejidad infinita. Ahora bien: ¿qué es esta complicación de zigzag al lado de la de un órgano en el que están dispuestas según cierto orden millares de células diferentes, que ya son, cada una de ellas de por sí, una especie de organismo?" [22].

Bergson aduce ejemplos de evidencia manifiesta: el desarrollo paralelo en vivientes enteramente divergentes (plantas y animales) de las funciones de fecundación y sexualidad, lo mismo que el sencillísimo hecho de la visión [23]. "Ahí tenemos al lado del ojo de un vertebrado el de un molusco como la venera. Hay en uno y otro caso las mismas partes

---

[20] Ob. cit., ch. I, pág. 34.
[21] Ob. cit., pág. 59.
[22] Ob. cit., págs. 61-62.
[23] Ob. cit., págs. 64-65.

esenciales, compuestas de elementos análogos. El ojo de la venera presenta una retina, una córnea, un cristalino de estructura celular como el nuestro. Hasta se encuentra en ella esta inversión particular de los elementos retinianos, que no se encuentran, en general, en la retina de los invertebrados. Ahora bien: sin duda se discute sobre el origen de los moluscos; pero, sea cualquiera la opinión que se adopte, se concederá que los moluscos y vertebrados se han separado de su tronco común mucho antes de la aparición de un ojo tan complicado como el de la venera. ¿De dónde viene entonces la analogía de estructura?" [24].

Y aun concediendo lo imposible, o sea que pequeñísimos y sucesivos cambios de adaptación (que por ser tan pequeños y no simultáneos en todas las partes del ojo ya no dañarían la visión, pero tampoco explicarían, si son tan pequeños, en qué consistiría la utilidad inmediata de tal adaptación); pero aun, si se quiere, concediendo esto, por lo menos ¿cómo suponer "que las mismas pequeñas variaciones en número incalculable se hayan producido en el mismo orden sobre dos líneas de evolución independientes [moluscos y vertebrados], si eran puramente accidentales? ¿Y cómo se han conservado por selección y cómo se han acumulado por una y otra parte [estas variaciones] siempre las mismas y en el mismo orden, siendo así que cada una de ellas, tomada aparte, no era de ninguna utilidad?" [25]. "A cada instante, ante nuestra mirada, la naturaleza llega en especies, a veces cercanas unas de otras, a resultados idénticos por procesos embriogénicos totalmente diferentes *[...]*. La retina de los vertebrados es producida por una expansión que emite el esbozo de cerebro en el minúsculo embrión. Es un verdadero centro nervioso, que se habría trasladado hacia la periferia. Al contrario, en los moluscos, la retina proviene del ectodermo, directamente, y no indirectamente, por medio del encéfalo embrionario. Hay, pues, ciertamente, procesos evolutivos diferentes que llegan, en el hombre y en la venera, al desarrollo de una misma retina" [26], y después de tantos rodeos, tan distintos, llegan los dos al mismísimo y sencillo acto de ver, tan específico, que cualquier errata en la trayectoria lo haría imposible. "De grado o por fuerza, habrá que recurrir a un principio interno de dirección para obtener esta convergencia de efectos" [27].

No vamos a amontonar ahora sobre los hechos de vitalismo adu-

---

[24] Ob. cit., págs. 67-69. Léanse las pags. 69 y 70, con la refutación de la hipótesis darwiniana.
[25] Ob. cit., pág. 70.
[26] Ob. cit., págs. 81-82.
[27] Ob. cit., pág. 83.

cidos por Bergson los innumerables que aducen Hertwig, Driesch y tantos otros.

Sólo queremos poner de relieve las sabias palabras de Santo Tomás, comentando la Física de Aristóteles: "Y esto es que la naturaleza apetezca un fin, a saber, que tiene *aptitud* natural al fin. Por tanto, es manifiesto que la naturaleza actúa para un fin" [28].

Hay, en efecto, una conexión de constancia (y semejanza en esta constancia) entre la naturaleza y sus acciones: "esta clase de conveniencias y utilidades, si no fuesen de algún modo pretendidas, sucederían por azar, y entonces no acontecerían en la mayor parte, sino en la menor, como las demás cosas que decimos suceden por casualidad" [29]. Por tanto, "esto es lo que, sobre todo, demuestra que la naturaleza actúa para algo, que por la operación de la naturaleza sucede que algo se hace cuanto mejor y más cómodo puede darse, como que el pie, de tal modo está hecho por la naturaleza, que es apto para andar; y por esto, si se desvía de su disposición natural, no es apto para este uso, y así en los demás casos" [30].

Recuerdo en este momento aquellas precipitadas palabras de Nietzsche: "En la formación del ojo, la visión *no* ha sido el fin, sino que se ha manifestado cuando el azar hubo constituído el aparato. Uno solo de estos ejemplos, y las causas finales, se nos caen de los ojos como cataratas" [31]. ¡Pobre Nietzsche! ¡El sí que tenía cataratas!

VI

FINALIDAD PLENA

Pero aún queda pendiente un interrogante. Esta sabia conexión de la actividad de la naturaleza ¿es obra de una inteligencia que prevé y quiere, o bien... o bien...? La pregunta queda así, en suspenso, con un "o bien" colgado al aire, porque no puede ocurrir una solución pasablemente satisfactoria, fuera de explicar la perfección de inteligencia manifestada por el principio vital, a base de una ulterior inteligencia que le ha dado este poder de conexión, previendo y queriéndola. Y por

---

[28] S. THOMAS, *Commentarium in Phys. Arist.*, libr. 2, lect. 13.
[29] S. THOMAS, *De Veritate*, q. 22, a. 1.°, c.
[30] S. THOMAS, *Commentarium in Phys. Arist.*, libr. 2, lect. 13.
[31] NIETZSCHE, F., Obras completas. Madrid, 1932. Tomo IV, *Aurora*, lib. 2.°, núm. 122, pág. 96.

esto, los que la niegan, cuando intentan dar una solución positiva, empiezan a ver que se les traba la lengua con locuciones vacías de sentido, cuyas partes son mutuamente contradictorias: una inteligencia ininteligente, o una ininteligencia inteligente, lo mismo da; tanto una como otra frase, con decir tan poco, ya dicen lo bastante para ver que son absurdas.

El hecho es que Bergson reconoce contra el transformismo materialista, que no puede explicarse la actividad vital por el mero azar de conexiones extrínsecas, y que hay que recurrir forzosamente a un principio teleológico que explique la gran perfección y la gran constancia en esta perfección, tan uniforme y tan variada en todo el mundo.

Pues bien; llevemos más lejos, más lógicamente, hasta el término, los mismos argumentos de Bergson, y llegaremos a la finalidad plena, que merece este nombre con toda propiedad: si el mero azar de acomodación no explica la maravillosa formación de los ojos en la venera y en el hombre, de suerte que hay que recurrir a un principio vital que dirija esta formación, tampoco basta este principio a dar una explicación *total*, si en él o en otro que lo rige no hay una inteligencia directriz.

Hemos dicho contra los materialistas y contra Jeans: "El azar de una conexión ocasional, extrínseca, contradice rotundamente a la experiencia: por una vez que un animal naciese con ojos, billones y billones de veces habrían de nacer con algún defecto sustancial en ellos o en cualquier otra parte; por una vez que dos animales coincidiesen en realizar una perfección uniforme, habrían de chocar entre sí en un número incomparablemente mayor; esto es lo único que da de sí el cálculo de probabilidades; pero en una experiencia de amplitud geográfica e histórica que actúa sobre un número de casos infinitos, eliminar toda variación que haga imposible el universo, por un lado, y elevar al infinito la otra probabilidad de conexiones sucesivas, variadas, concordantes y uniformes, esto no es azar de probabilidad; esto es orden, es más ser, es la compleja inteligibilidad de las leyes científicas, y este "más-ser" no se explica sin una razón suficiente: se requiere una causa ordenadora, un principio apto, conexo intrínsecamente con este fin: el principio vital.

Pero el mismísimo problema que antes se nos planteaba al hablar de la naturaleza del efecto se nos planteará ahora al hablar de la naturaleza de este principio vital: ¿obra inteligentemente, no por azar, sino con clara conexión de orden, y no es inteligente? O es inteligente él o lo rige otro inteligente: de lo contrario, no hemos resuelto nada: sólo hemos aplazado la dificultad.

Recordemos, para no extendernos con otros ejemplos, el de la formación de los ojos del hombre y del molusco llamado venera.

Me explico que un impulso vital, ciego, que ni en su origen tiene una inteligencia, a fuerza de empellones, tropiezos, fracasos innumerables, casi constantes, una vez llegue a *cierto* término, y que no será de ordinario, precisamente, de gran perfección específica, ni coincidirá con el de otros seres, que se desarrollarán venciendo dificultades de un orden totalmente diverso. Pero ¡pasa, precisamente, todo al revés!, según dijimos, contra el materialismo mecanicista. Un término de la baza prácticamente se eleva al infinito, y en su comparación es, prácticamente, cero la probabilidad opuesta.

Si yo atravieso una gran sala llena de público, con los ojos vendados, los oídos cerrados y sin ningún otro medio extrínseco que me informe de la colocación de los asistentes, es posible que, a fuerza de empellones, tropiezos y fracasos, consiga llegar al estrado. Pero ¿cómo es posible que rodee matemáticamente todos los obstáculos sin chocar con nadie y que cuando no los haya, me dirija en línea recta, sin desviación, al término? ¿Y qué decir si realizamos esta operación millones de hombres en situaciones enteramente distintas, que hemos de rodear obstáculos de todo género, pero siempre obteniendo el resultado de dirigirnos brevemente al estrado?

Y con todo, esta hipótesis es pobrísima al lado de la formidable complejidad de la naturaleza. Supongamos el absurdo de que el impulso vital meramente ciego, inconsciente del todo, sin previsión alguna, llega por fin a producir en el hombre la visión, y esto con una maravillosa coincidencia con tantísimas otras funciones vitales en él y en otros seres bien desemejantes. Pero ¿por qué todos estos formidables accesorios, que están fuera del mismo acto de ver, y que ya no pertenecen al acto de ver, sino a ver con mucha perfección? ¿Los conductos lacrimales, la acomodación del cristalino, los mismos casos aducidos por Bergson, de rápida reparación de ciertas lesiones embrionales o posteriores? [32].

---

[32] Bergson, ob. cit., pág. 82. "Si l'on extirpe le cristallin d'un Triton, on assiste à la régénération du cristallin par l'iris. Or, le cristallin primitif s'était constitué aux dépens de l'ectoderme, alors que l'iris est d'origine mésodermique. Bien plus: si, chez la *Salamandra maculata*, on enlève le cristallin en respectant l'iris, c'est par la partie supérieure de l'iris que se fait encore la régénération du cristallin; mais, si l'on supprime cette partie supérieure de l'iris elle-même, la régénération s'ébauche dans la couche intérieure ou rétinienne de la région restante. Ainsi des parties différemment situées, différemment constituées, accomplissant en même temps normal des fonctions différentes, sont capables de faire les mêmes suppléances et de fabriquer, quand il le faut, les mêmes pièces de la machine. Nous avons bien ici un même effet obtenu par des combinaisons diverses de causes."

Un principio no-inteligente, aun en sus raíces, impulsado a un fin del todo ciegamente, no se entretiene en firuletes de perfección al obtenerlo. Y este principio, por no ser inteligente, nos resulta, en realidad, demasiado inteligente.

Se objetará que muchas especies de animales poco bien dotadas han desaparecido; que el impulso vital ha fracasado en unas y triunfado en otras. Pero el hecho es que aun en aquellas especies en que se supone que ha fracasado, *toda* la especie tenía una formidable perfección de funciones, y del hecho de que tuviese una perfección menor (que determinó su desaparición), no se sigue que aun así no tuviese una formidable perfección de funciones, capaces de probar por sí solas el pleno sentido de la finalidad.

A veces les ofusca a algunos ver las disteleologías, los monstruos que se producen en la naturaleza.

Voltaire les contestaba: "¿Porque se incendien los cubos de las ruedas de vuestra carroza, puede deducirse que vuestra carroza no se construyó expresamente para transportaros de un sitio a otro?" [33].

Y Santo Tomás aún contesta con mayor agudeza y precisión a propósito de estos fallos o defectos, tanto de un artífice como de la naturaleza: Si el artífice "no actuase para un determinado fin, cualquiera que fuese su modo de actuar no habría fallos; porque la acción del arte tanto podría ser una como otra. Por tanto, este mismo hecho de que en el arte acaezcan fallos es un signo de que el arte actúa en vistas de algo. Asimismo acontece en la naturaleza, en la cual los monstruos son como a modo de defectos de la naturaleza actuante para un fin en cuanto falla la recta actuación de la naturaleza. Luego el mismísimo hecho de que en la naturaleza acaezcan fallos, muestra que la naturaleza actúa en vistas de algo" [34].

Büchner cree decisivo contra la finalidad observar que hay casos en que ésta falla [35] o en que se producen monstruos: "uno de los hechos más importantes que desmienten las causas finales en la naturaleza son los *monstruos [...]*. Hemos visto en el gabinete de un veterinario una cabra recién nacida perfectamente formada en todas sus partes; pero que había salido a luz sin cabeza. ¿Hay algo más absurdo ni más contrario al fin que acabar perfectamente la forma de un animal cuya existencia es anticipadamente imposible, y permitir que venga al mun-

---

[33] VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, art. "Causas finales", pág. 356.
[34] S. THOMAS, *Comment. in Phys. Arist.*, lib. 2, lect. 14, edic. leon., n. 3.
[35] BÜCHNER, ob. cit., cap. XI, *Destino de los seres en la naturaleza*, pág. 100.

do?" [36]. Respondemos que sí, que, en efecto, hay algo más absurdo que el hecho de que una cabrita nazca sin cabeza: y sería que todas naciesen, de repente, sin cabeza, o todas sin alguna parte de su cuerpo, y que entre tanto monstruo, entre millones de casos así, una sola naciese con cabeza y perfecta.

Suponer una inconexión total, esto sería negar, realmente, el fin, y, por tanto, destruir la naturaleza: se concibe que haya una naturaleza con mayor o menor perfección final; pero sin ninguna conexión, absolutamente, es absurdo; esta naturaleza se destruiría, no existiría.

La confusión, que está siempre latente en la mentalidad de todos los que arguyen contra la finalidad por las disteleologías, consiste en suponer que si una causa inteligente ha puesto el orden, ha de haberlo puesto por necesidad *infinito*. Como si fuese lo mismo tener orden que tener un orden infinito. Sin embargo, esta confusión, lamentable, se encuentra muchas veces. Un constructor de piezas de automóviles fabrica cubiertas de neumáticos, cuyas partes tienen una cohesión indudable, enlazada con un término bien preciso, previsto y querido, que es el movimiento del automóvil. Sin embargo, prevé que si no emplea máquinas más perfeccionadas en la fabricación sucederá que entre muchas cubiertas buenas salga una deficiente, que reviente al poco tiempo de usarla. Esto ¿argüiría que las cubiertas de neumáticos elaboradas por aquella fábrica no están construídas en vistas a un fin? Puede haber en algo mayor o menor perfección final; pero de ahí no se sigue que no haya ninguna perfección final. Hasta en el mismo ejemplo de la cabra que nació sin cabeza, tomado así, aisladamente, se ve que falló la conexión final superior (entre viviente perfecto que transmite la vida y viviente perfecto que la recibe); pero, por lo menos, entre la naturaleza que engendró la cabrita deforme y ésta hubo una enorme conexión final de leyes inferiores, por lo menos inorgánicas, es decir, hubo, ciertamente, conexión final aunque de una perfección inferior. Basta que la suprema inteligencia no dote de una perfección final infinita a una naturaleza para que sucedan casos en que la conexión final (y por tanto la perfección de alguna finalidad) sean de orden inferior.

La imperfección, el desorden, se explican muy bien (como el mal) por la mera *privación* de perfección (es decir, por la corrupción de un ser o perfección que no sean infinitos). El orden, no; el orden no se explica de un modo meramente negativo, por la privación de algo, sino positivamente, por un ordenador, por una razón suficiente que explique

---

[36] Ob. cit., pág. 105.

la mayor inteligibilidad del efecto, es decir, por una inteligencia. Para explicar por qué el niño ha aprendido a escribir, acudiré, por ejemplo, a recordar la enseñanza de un maestro; pero para explicar por qué comete, a veces, yerros al escribir, basta con suponer que lo que ha aprendido no tiene una perfección infinita, y que, por tanto, puede fallar. No va más lejos la objeción de las disteleologías. Y con todo, ¡son tantos los filósofos modernos que repiten ligeramente esta objeción! Ahí está el aturdido Le Roy [37], Gomperz [38], y Messer [39], para citar a los primeros que me han venido a mano.

El mundo puede existir con mayor o menor perfección finalística; lo único indispensable, en este sentido, no es que su perfección finalística sea infinita y, por tanto, incorruptible, sino que tenga cierto grado de conexión o aptitud, por lo menos un mínimum, sin el cual ni se concibe la existencia de una naturaleza y su actuación.

VII

OBJECIÓN DE BERGSON CONTRA LA FINALIDAD PLENA

Con Bergson sucede algo curioso. Por una parte reconoce que cierto orden intrínseco, cierta conexión final o aptitud de naturaleza es indispensable. Pero saca de ahí una consecuencia opuesta, después de admitir este primer grado de finalidad; deduce que no se demuestra que haya una inteligencia que añadió a las causas eficientes esta perfección final [40], puesto que un cierto orden, un mínimum de orden, no es sobreañadido, sino que es indispensable para que toda naturaleza exista.

---

[37] LE ROY, E., *Le problème de Dieu*. Paris, 1929, part. 1.ª, cap. 1.°, pág. 37. "En tout cas l'objection du mal, de la douleur, de la souffrance atteint par la base la preuve qui nous occupe en ce moment. S'il est facile de s'enthousiasmer au spectacle des harmonies cosmiques, il ne l'est pas moins de se scandaliser à celui des misères qui s'y mêlent."

[38] GOMPERZ, TH., *Griechische Denker*, v. III, c. 18, § 4: "Si hay, se podría decir, una jerarquía del bien, no se puede rechazar que haya también una jerarquía del mal, y si por la primera se tiene el derecho a deducir la existencia de un ser absolutamente bueno, lo tenemos para deducir de la segunda la realidad de un ser absolutamente malo. El mismo argumento que nos hace remontar a una divinidad nos conduce, si lo proseguimos en sentido contrario, a un principio malo del universo, al cual podemos dar el nombre de diablo o cualquier otro."

[39] MESSER, A., *Historia de la Filosofía*, vol. 1.° Buenos Aires, 1939. Part. 1.ª, cap. 3, núm. 2, § 23, pág. 150: A este argumento "se le podría atribuir, aun hoy día, un cierto poder de convicción; pero la contradice la existencia de lo inadecuado, de la enfermedad y el mal".

[40] BERGSON, H., ob. cit., ch. 3, págs. 253-257.

Pero tampoco se da cuenta, al argüir así, de que incurre, inconscientemente, en el paralogismo en que incurrían los materialistas del siglo XIX, y que él mismo ha rechazado. Las dos nociones de causa eficiente y final, mutuamente se aúnan en la explicación de la producción: cuanto más debilitemos una, implícitamente fortalecemos más la segunda. Los materialistas daban a las leyes eficientes una necesidad férrea, y creían que con esto habían eliminado, en la explicación del efecto, el problema de la conexión del eficiente con la perfección de su modo de actuar. En efecto, el problema quedaba, por un lado, resuelto; pero se trasladaba por entero más atrás, para explicar la sapientísima naturaleza de un tal eficiente, y precisamente por ahí falló el transformismo materialista, porque no pudo encontrar en la ciega eficiencia material la explicación de una perfección tal como la requería su modo de actuar. Pues bien, lo mismo sucede en este caso, al aumentar la conexión del eficiente diciendo que cierto orden, un mínimun de él, es indispensable para concebir una naturaleza; pero también aquí sucede que ya no se explicará por qué esta naturaleza, *por su naturaleza* (si se la supone ciega), tendrá la necesidad de obrar con cierto orden constante y de mucha perfección, en vez de destruirse a sí misma con una producción totalmente inconexa.

Pero nótese que, aun prescindiendo de este modo de examinar el problema bergsoniano, hay otro camino más sencillo (*a posteriori*) que le desmiente. Porque el orden vital que observamos *de hecho* en el mundo no es un *mínimum* indispensable, sino algo más, y, por cierto, de desconcertante perfección; por tanto, aun en el supuesto de que se pudiera explicar sin inteligencia un mínimum de orden ¿cómo se explicaría este exceso, este lujo de perfección que a veces se observa? El problema queda íntegramente en pie. Basta observar el lujo de perfecciones con que se realizan ciertas operaciones instintivas en los animales, y las grandes prevenciones con que está defendida la existencia y funcionamiento de muchos órganos vitales. Aquí ya no se trata de un mínimum indispensable de orden, sino de una sobreañadidura, que puede oscilar entre más y menos; pero que ciertamente es muy grande, tal como revelan las ciencias naturales.

Para el orden que requiere la función de ver, supongamos ahora que fuera indispensable el cristalino. Pero ¿que éste se acomode? ¿que éste se regenere? ¿que se regenere de tantos modos? ¿por qué tal lujo de perfección? Aquí ya se trata de una gran perfección vital, cuya actuación, perfectamente coordenada, no se explica sin una capacidad de co-

ordenar sin titubeos, sin juegos de azar, sino con inteligencia. El problema queda, pues, por entero.

El filósofo francés J. de Tonquédec observa agudamente a Bergson: "Esta objeción, aun presentada bajo esta forma radical, no corta la raíz de la prueba teleológica: al revés, la constituye. Cuanto más el orden y la finalidad entran profundamente en las cosas, tanto más rigurosa brota la exigencia de un Ordenador Inteligente. En efecto, aun después de descubrir esta necesidad del orden, el espíritu no llega al límite de sus exigencias. Esta necesidad no es más que hipotética. Si bien el orden es necesario en el caso de suponer que exista un mundo; pero no aparece ninguna necesidad en que el mundo exista" [41]. Todo el artificio del objetante ha consistido en padecer la ilusión de creer que había resuelto un problema por el mero hecho de aplazar sencillamente la solución colocando más intermediarios.

"Pongamos la mano dentro de un montón de limaduras de hierro —nos dice Bergson—, empujemos la mano; se ha formado un hueco dentro de las limaduras, el molde de una mano. ¿Ha previsto una inteligencia y ha ordenado la colocación de los granitos de hierro, uno al lado de otro, para formar la figura de la mano? No. Pues bien—concluye Bergson—la relación de la visión al aparato visual sería, aproximadamente, el de la mano a las limaduras de hierro que dibujan, canalizan y limitan su movimiento" [42].

Este es el ejemplo más claro y fuerte en que Bergson ha conseguido plasmar su objeción. ¡Sólo que en él ha plasmado también el modo de solucionarla! Si no quiero explicar la colocación de un granito al lado de otro, meramente por azar (esto lo intentaría la hipótesis absurda del mecanismo materialista), no quedan más que dos soluciones: puedo suponer que una causa ha ido disponiendo la colocación de un grano al lado de otro como haría el "impulso vital" si el mismo "principio vital" fuera inteligente: la teleología sería entonces inmediata (esto es lo que Bergson supone que defendemos; pero no acierta al suponerlo); o también puedo suponer al "impulso vital" ciego, ininteligente, como lo es la mano al empujar las limaduras; pero entonces habré de admitir que por su naturaleza esta causa ininteligente ya está ordenada a empujar y dirigir la colocación de las limaduras según cierto orden, tal como el "principio vital" empuja y dirige las fuerzas físico-químicas. Por tanto,

---

[41] TONQUÉDEC, J., *Comment intérprétér l'ordre du monde?* Etudes 114 (1908-1), 577-597, pág. 593.

[42] BERGSON, H., ob. cit., ch. I, *L'élan vital*, pág. 103.

ya hay conexión entre la forma *inteligible* de la mano y la del efecto producido. Luego, si no hay que olvidar que aquella forma inteligible ya estaba en la mano, ¿de dónde le provino a ésta? La mano presenta una forma perfectamente inteligible, una conspiración de partes a un todo, la oposición del pulgar, la flexión de las falanges, el resguardo de las yemas con las unñas; todo hace descubrir su función aprensora. La mano, al empujar las limaduras de hierro, no sabe nada de que imprime en ellas una forma "inteligible", "ordenada", es verdad; pero no excluye por ello que *ya contenía en sí* esta forma inteligible que ha plasmado en otro y que, por tanto, en último término, vuelve a plantearse el problema a propósito de *su* conexión final, y no lo resolvemos sin incurrir a un inteligente último que contenga por sí mismo la plena explicación [43].

Dése vueltas al problema como se quiera, y se verá que la posición de Bergson es inestable; o se va al mecanismo o, al reconocer la maravillosa conexión final del universo, nos sentimos empujados a llegar hasta una Inteligencia; basta con que no nos quedemos en nuestra búsqueda a medio camino, con la falsa ilusión de haberlo recorrido todo.

VIII

INTELIGENCIA DISTINTA DEL MUNDO

"Queda la hipótesis de una razón inmanente" [44]—dice Le Roy. como parapetándose en la última trinchera a que se ve reducido.

Sí, hay una Razón Suprema, un Inteligente Sumo; pero se identifica con el conjunto del mundo: es inmanente.

Propiamente no toca esta objeción al asunto que ahora pretendíamos explicar de la finalidad. Con todo, no podemos dejar de dar algún complemento, porque realmente no es difícil asaltar este último reducto del antifinalismo con sólo observar bien las actividades que observamos en los seres del mundo.

Hay en ellas, a la vez, *demasiada* inteligencia, y *demasiado poca*, para que se identifique con el mismo mundo el Inteligente Ordenador.

---

[43] Es exactamente el mismo caso de Le Roy (ob. cit., pág. 40), al apelar a la vida "instinctive et spontanée", o sea insconsciente. Sería como decir que no hay mejor teórico de arte que el artesano ignorante que. automáticamente. ya lo realiza sin titubear. ¿En qué pararía su arte, y la esperanza de progresar en él si antes no hubiera habido un verdadero teórico, consciente, inteligente?

[44] Le Roy, ob. cit., pág. 43.

Si la Inteligencia Suprema está fuera del mundo (es decir, *no es* el mundo, aunque esté presente y actuante en él y por él), todo se explica; tiene la Suma Inteligencia, capaz de producir las sorprendentes maravillas de lo inorgánico y de la vida; pero como que *su obra no es él mismo*, comunica su Inteligencia con cierto límite y proporción, según requiere el fin libremente escogido, y luego deja que jueguen su papel propio las fuerzas que ha puesto en movimiento, que están destinadas a mucha perfección en su actuar; pero que, a veces, por entrecruce de causas pueden descender de su perfección acostumbrada; todo bien, toda perfección limitada, pueden dar origen al mal precisamente por su corrupción. La ley de la gravedad, que nos hace posible la vida manteniéndonos sobre la tierra, a pesar de la rotación planetaria, puede ocasionar también la muerte del hombre si cae de altura sobre ella.

Fabre describe maravillosamente [45] la emocionante lucha de unos pequeños himenópteros, los pompílidos, contra las poderosas arañas, para anestesiarlas, depositar luego sobre ellas los huevos que, al convertirse en larvas, se alimentarán de la carne fresca de sus víctimas, paralizadas e imposibilitadas para defenderse; pero vivas. Una formidable inteligencia no lo realizaría con una perfección mayor ni con menos titubeos.

Con todo, si se le retira al pompílido la presa en el momento oportuno, es capaz de cerrar concienzudamente el nido vacío, ¡sin advertir que todo aquel trabajo ya es inútil! Casos así abundan a millares, en los que hay, ciertamente, conexión final; pero muestran que cierto engranaje no es inteligente y, por tanto, que la naturaleza, en su conjunto, es deficiente.

Ahora bien; si la Inteligencia última fuera imperfectísima, no se explicaría la formidable perfección de los actos instintivos o vegetativos o inorgánicos que observamos; pero si fuera perfectísima e *identificada con este mismo orden creado*, sería demasiado torpe para no mejorarse a sí misma. Sería, a la vez, muy inteligente y muy poco.

Si esta inteligencia está fuera del orden que Ella ha dispuesto, se comprende, a la vez, la finalidad, por su perfección de Inteligencia y se comprende, a la vez, que pueda haber razón para explicar las disteleologías, puesto que comunica ésta su perfección *a otro*, es decir, con cierta medida y límite, según su intento, lo cual implica que hayan de

---

[45] FABRE, J. A., *Nouveaux souvenirs entomologiques. Etudes sur l'instinct et les moeurs des insectes*. París (3.ª edic.), XII, *Les Pompiles*, págs. 206-225.

sobrevenir ciertas disteleologías, el mal, en una palabra, las limitaciones que observamos [46].

El mismo Bergson, interpretando sus propias palabras, reconoció, en una carta dirigida a J. de Tonquédec, que cuando "hablo de Dios (págs. 268-272 de *l'Evolution Créatrice*) como de la *fuente* de que salen sucesivamente, por un efecto de su libertad, las *corrientes* o *impulsos* que formarán cada uno de por sí un mundo, permanece, pues, distinto de ellos" [47].

Más aún, la Inteligencia ordenadora no puede, de ningún modo, identificarse con el orden producido por ella en la naturaleza, por otra razón: y es que esta Inteligencia ha de ser *Infinita*. ¿Por qué? Porque mientras la supongamos finita se planteará sobre ella la misma pregunta inicial que nos planteamos para explicar el orden del mundo: de aquí saltamos a otro Ordenador Inteligente; pero sobre éste preguntaremos lo mismo, y no hay otro medio para escapar al engranaje de un proceso sin fin, absurdo y que no explica nada, más que *cambiando de especie*, es decir, pasando de la pregunta nacida, por observar que no es inteligible una Inteligencia a medias, y recurriendo a una Inteligencia Infinita que, por serlo, corte el recurso a otra pregunta y tenga en sí misma la fuente de toda inteligencia posible.

Pero hemos de detenernos; ahora ya entramos, poco a poco, sin advertirlo, en las regiones de la teodicea, cada vez más distantes de nuestro objeto. Nos basta lo que hasta aquí hemos adquirido para afirmar ahora el pleno sentido ontológico de la finalidad que aparece en el mundo; la perfección del término que obtiene la actividad de los seres es prevista y pretendida, por lo menos en último término, por una Inteligencia que sobrepone a la finalidad intrínseca de la naturaleza la suya directriz extrínseca. Al obtener la naturaleza sus fines, obtiene la Suma Inteligencia también sus propios designios.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

---

[46] Una frase favorita de Bergson y Le Roy (contra nuestra finalidad) consiste en repetir que una finalidad *inteligente* fijaría exactamente el término, y con esto se privaría de la cierta libertad de movimientos que aparece en el orden teleológico del mundo, donde el principio vital, precisamente porque tiene cierta iniciativa para rodear los obstáculos, no parece nada de *tout fait*. Pero es, al revés, esta consideración que presentan contra la finalidad inteligente, consciente, en realidad nos favorece muchísimo (supuesto que ya hemos demostrado que hay una Inteligencia Suprema) para demostrar ahora que no se identifica con el mundo. En efecto, si el Inteligente fuese el mismo mundo, entonces sí, tal como dice Bergson, no vacilaría en su ejecución; iría siempre en línea recta; pero si la Inteligencia Suprema es distinta, puede obtener, sin vacilación, su propio fin, *mediante las vacilaciones de los agentes que ella ha puesto en marcha*, a saber, el *"principio vital"*.

[47] TONQUÉDEC, J., *M. Bergson est-il moniste?* *Etudes*. 130 (1912-1) 506-516. La carta de Bergson, publicada con su autorización, esta en la pág. 515.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LEON BRUNSCHVICG (1869-1943)
CONMEMORACION DE SU PERSONA Y DE SU OBRA CON OCASION DE SU MUERTE

A la memoria de León Brunschvicg, el conocido filósofo idealista francés, se le han tributado varios homenajes en el extranjero. Cuando las tropas alemanas ocuparon la nación vecina y hubo peligro de que los judíos sufrieran molestias, Brunschvicg se fué de París (donde había estado desempeñando la cátedra de Historia de la Filosofía en la Sorbona hasta el curso 1939-1940) para refugiarse durante dos años en *Aix-en-Provence*. Se incautaron de todos sus papeles, apuntes escolares, libros; pero su gran capacidad le permitió seguir trabajando infatigablemente en su refugio: fruto de esta labor del ocaso de su vida fué su última obra *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*. Pero las molestias que tuvo que soportar de nuevo, poco tiempo después, aceleraron quizá su muerte.

Cuando se conoció su fallecimiento, Raymond Aron, el 28 de abril de 1944, tuvo, en el Instituto Francés de Londres, una conferencia sobre la filosofía de Brunschvicg; luego, la *Société Toulousaine de Philosophie* organizó, para el 27 de mayo de 1944, una sesión de homenaje, que compendió el brunschvicgismo bajo estos tres aspectos: su *racionalismo* (esta exposición estuvo a cargo de R. Blanche); su *idealismo* (a cargo del R. P. Augusto Etcheverry, S. I.), y su *espiritualismo* (expuesto por Gaston Bastide). Pronto nos informarán, sin duda, de otros homenajes celebrados en Holanda, dado que Brunschvicg era presidente de la *Societas Spinozana* holandesa, y que tiene una parte tan considerable de su propia obra enlazada con la de Espinosa. En Francia, la *Société Française de Philosophie* celebró su primera sesión de postguerra, el 27 de enero de 1945, dedicando a la memoria de sus quince miembros desaparecidos, en la persona de León Brunschvicg, un homenaje de recuerdo y simpatía. Luego, la *Revue de Métaphysique et de Morale* recogió estas aportaciones en un fascículo doble (enero-abril, 1945).

En primer lugar, el presidente de la sesión, Emile Bréhier, recordando que la *Société* se había fundado gracias a Brunschvicg, enalteció su persona y su obra. André Cresson, aquel crítico mordaz y terrible, que

tiempo atrás había combatido agudamente su posición idealista, dedicó una carta recordando algunos rasgos de su antiguo condiscípulo de bachillerato; va seguida de otra de Arnold Reymond, profesor de la Universidad de Lausanne. Mauricio Blondel, si bien doctrinalmente está en los antípodas de Brunschvicg (basta recordar la famosa crítica anónima de *l'Action*, publicada en 1893, por Brunschvicg) con todo, a la camaradería de miembros de la *Société*, que se aman aun cuando mutuamente se combaten las ideas, se añadió durante el refugio del filósofo idealista en Aix (la segunda patria de Blondel) una especial amistad, nacida del infortunio. Blondel pone de relieve la predilección brunschviscgiana (casi exclusiva) hacia el análisis, su singular religión (que construye su propio "dios" en una "progresión supratemporal y desencarnada" de su espíritu) y, finalmente, su ulterior actitud de simpatía ante *l'Action*, que "enlaza lo inmanente y lo transcendente", eterno problema de los idealistas. Roger G. Lacombe, en nombre de los amigos de Espinosa, alude brevemente al nexo íntimo y extenso que enlaza a los dos filósofos.

El primer estudio, de proporciones considerables, es debido a Georges Bastide, *La spiritualité brunschvicgienne*. La "verdadera" conversión (dice con palabras de Brunschvicg, que nos recuerdan en este momomento el "*das eigentliche Gewesen-sein*" de Heidegger) no es la pretendida coincidencia de un *Ego* con los *cogitata*, de una "exterioridad radical" de un *mundo en sí*, sino al revés, captar "una interioridad creadora de objetividad". Claro está que este idealismo total adopta un completo racionalismo y, a la vez, un *ultranominalismo:* "un nominalismo radical es la condición de un racionalismo radical". Por esto, la modalidad del juicio no es, según Brunschvicg, expresar con el verbo "ser" una "comprobación de existencia, sino la operación del espíritu que analiza y que hace converger, en la noción que construye, los elementos que distingue y que une". Por tanto, "ya no hay ni fenómenos ni cosa en sí, sino un conocimiento creador de su objeto en una unión indisoluble de forma y de materia, de yo y de no-yo". Con este idealismo total, "toda la metafísica se reduce a la teoría del conocimiento". Quizá alguien objete: "¡Esta filosofía no es ciencia, no nos explica los grandes problemas humanos!" Bastide lo reconoce: El idealismo, "más que una solución teórica de problemas especulativos, es una actitud activa de realizaciones prácticas". Según esta actitud, "Dios es interior a la conciencia intelectual"; "Dios es interior al juicio"; "es lo que piensa en nosotros", y nuestro espíritu (portador de esta infinitud), es una capacidad, "una, libre e infinita, de producción de ideas", es decir, del universo. No se crea que con esto Brunschvicg renuncia a la vida religiosa y ascética; al revés, esta vida religiosa "es la condición última y profunda del Progreso de la Conciencia".

El estudio de Jean Nabert *Correspondance des valeurs chez Brunschvicg*, sobre ser más breve, limita el tema a los *valores* y, por cierto, quizá con poco resultado, a pesar de sus esfuerzos, porque una doctrina para la que "intelectualidad y espiritualidad son dos términos convertibles", ha de dejar, forzosamente, sin explicación la más profunda je-

rarquía de valores humanos. Robert Lenoble expone la filosofía religiosa de Brunschvicg [1].

Louis de Broglie, el impulsor de la mecánica ondulatoria, brevemente señala la vastísima erudición de Brunschvicg para seguir los rápidos progresos de la ciencia física en este siglo. Mucho más a fondo trata el asunto Gaston Bachelard, en *La philosophie scientifique de León Brunschvicg*. De hecho, este filósofo ha buscado constantemente, y con interés, la ayuda de la ciencia física y matemática, en la creencia de que la relatividad einsteniana le podría reforzar su idealismo, hablando "de un *realismo de la medida*, y no más de una *realidad de lo medido*".

Jean Laporte, en cambio, nos presenta a Brunschvicg como historiador de la filosofía, porque Brunschvicg, haciendo de historiador, hacía de filósofo; mas su filosofía "se reduce a la historia de la Filosofía". Precisamente por esto, su historia es "dogmática", es decir, parcial, menos por lo que se refiere a Pascal y a Espinosa, en cuyo estudio dejó Brunschvicg huellas poderosas.

Charles Serrus se fija en la filosofía moral de Brunschvicg. Pero resulta curioso, porque "no ha hablado nunca de inmortalidad individual, ni de méritos individuales"; al revés, según su intelectualismo espinosista "las disposiciones del espíritu científico son las virtudes morales por excelencia", y Dios es una mera "ecuación a la razón eterna y al verbo interior". Con todo, estaba Brunschvicg tan abismado en estos problemas religiosos, que "la filosofía ha sido para él una religión, o más exactamente, *la* religión". Gaston Berger insiste en el mismo aspecto ético. Según esto, el espíritu brunschvicgiano es "libertad", es "docilidad y modestia", es "valor". Pero ¿y los grandes problemas que se plantea el hombre, su anhelo de felicidad? Brunschvicg no tiene respuesta para ello: "No hay que preguntar: *¿en qué medida la verdad sirve para la felicidad?*, sino oír absolutamente la exigencia de desinterés y servir a la verdad olvidándose de sí". Ocurre, inevitablemente, la idea de que no hay más que un paso entre esta ética idealista y el nietzscheísmo: "¿por qué buscar la verdad y la moralidad si no ha de servir para mi vida?", replica Nieztsche.

Finalmente, Raymond Aron, con su estudio de conjunto sobre la filosofía brunschvicgiana, cierra esta colaboración. Su pensamiento y expresión son, quizá, más nítidos que en otros: a sus ojos, "una filosofía no es un cuerpo de proposiciones que se transmite a modo de técnica o de ciencia; es cierto estilo de pensar, cierta actitud humana". Quizá mañana, dice, se reconocerá en los libros de Brunschvicg "una sutil negación de la filosofía más que una filosofía". Pero, hoy por hoy, el idealismo radical brunschvicgiano tiene el interés de presentarnos una mentalidad ciertamente en declive; pero que hace unos años predominaba fuertemente en Europa [2].

JUAN ROIG GIRONELLA

---

[1] Artículo que presentamos en nuestro número anterior (pp. 251-252).
[2] La bibliografía de Brunschvicg, *infra*, p. 390.

RELATIVISMO HISTÓRICO

No hace mucho se ha tratado en esta misma revista el tema del relativismo, estudiándose con detenimiento los fundamentos filosóficos que valoran en definitiva una actitud tal [1]. En ese estudio se tuvieron en cuenta algunos aspectos muy afines al historismo, del cual, bajo la forma concreta de Croce, se trató en otro artículo [2].

Mi intento es muy modesto, el de anotar algunas modalidades del relativismo histórico que en España va ya tomando cuerpo.

Ciertamente, el perspectivismo de Ortega, aun supuestas las reservas filosóficas que la crítica, la psicología y la metafísica imponen, es una forma cultural que integra el complejo de nuestro ambiente ideológico. Notemos con todo que el perspectivismo es una categoría individualista. Quiero decir, en los "puntos de vista" se sitúa un solo individuo y la dificultad surge en el momento en que quieren coordinarse las diversas perspectivas individuales para intentar la reconstrucción total del objeto cual es en sí. Aun para este caso es exagerado el escepticismo perspectivista: cabe siempre una exploración directa, inmediata y completa del objeto para obtener una visión de él plena y real. Así, por más que sean distintas las perspectivas del Guadarrama desde Segovia y desde El Escorial, es posible con todo un plano topográfico que reproduzca todas las estribaciones y ondulaciones de la sierra, y también una reproducción en relieve, la cual presentará a la vez, reducidas a una escala menor, todas las perspectivas a un ojo que sepa situarse a una distancia proporcional y adaptarse a la nueva escala.

Sigamos adelante. Es un hecho hoy en día, lo lleva en sus mallas nuestra cultura, la tendencia a la colectivización. No interesa ya el punto de vista de un individuo, sino el de la colectividad, una cultura, una época, una generación, etc., pero tampoco el de la masa. Con esto, el perspectivismo asciende a la categoría de historismo.

También a Ortega le ha nacido la nueva categoría. Cumpliendo una vez más su misión cultural de ponernos a los españoles al tanto de lo que en el mundo intelectual se piensa, ha reflejado en sus escritos las corrientes historicistas: siempre ha rechazado él el racionalismo; pero ha sido partidario de la razón, concretando, de la razón vital, hoy ya de la razón histórica, sin por ello renunciar al vitalismo.

Voy a referirme a dos escritos de Ortega: *Historia como sistema* [3] y a

---

[1] A. ROLDÁN, *La verdad del relativismo*, en PENSAMIENTO, 1 (1945), páginas 181-206, 299-322.

[2] J. ROIG GIRONELLA, *El "historismo absoluto" de Benedetto Croce*, en PENSAMIENTO, 1 (1945), págs. 207-220.

[3] J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio romano*. Madrid, 1942. *Historia como sistema* fué publicado en traducción inglesa en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por KLIBANSKY y editado por la Oxfodr University Press.

su *Prólogo a una historia de la filosofía* [4]. Pero mi referencia es de pasada, pues apunto a otra exposición historicista, hecha recientemente en una nueva publicación periódica.

Entre uno y otro escrito hay diferencias notables. Esto no envuelve una crítica; bien es posible que sin cambio de postura, ni siquiera evolución de ideas, escriba un mismo autor sobre un mismo tema dos aspectos distintos. En *Historia como sistema* predomina quizá el vitalismo, y se concibe a la historia como factor del hombre. La vida es quehacer... un ser que consiste en problemática tarea. Ante el hombre se abren diversas posibilidades, y lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Ante ellas, el hombre es, *por fuerza*, libre, es decir, puede ser otro del que se era y no puede instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Pero a la espalda del hombre está lo que ha sido, y ello actúa negativamente sobre lo que puede ser él; está su propio pasado y el pasado de sus antepasados transmitido por la sociedad en que vive. Todo ese pasado forma nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; el hombre "va siendo", es decir, vive. En la ilimitación principal de las posibilidades del hombre, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas limitan el futuro del hombre. Se vive en vista del pasado. Es decir, el hombre tiene historia: lo que la naturaleza es a las cosas, eso es la historia a los hombres. El individuo humano no estrena la humanidad, sino que acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Con añadir que el pasado así tesaurizado en el momento presente del vivir fija la línea del futuro, tenemos al hombre reducido a simple producto de la historia [5].

El segundo escrito que citaba es el prólogo a la historia de la filosofía de Bréhier en su traducción argentina. Aquí Ortega analiza con su fina percepción—característica ésta de las más distinguidas en su rica personalidad—el mundo de las ideas, nominalmente, el ser de la filosofía. Analiza las implicaciones del complejo "historia de la filosofía". La filosofía es un sistema de acciones vivientes. Lo que se suele denominar "doctrinas filosóficas" no tiene realidad ninguna, es una abstracción; pero de los abstractos no hay historia: ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana, y la vida humana es lo que es cada momento en vista de un pasado que en el presente perdura y peractúa [6]. En cambio, bastó una

leve inspiración del "sentido histórico" que se había insuflado en la historia de la filosofía para que se modificase radicalmente la figura hasta entonces

---

[4] J. Ortega y Gasset, *Dos prólogos*. A un tratado de montería. A una historia de la Filosofía. (A la edición argentina de la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier.) Madrid, 1944.

[5] *Historia como sistema*, págs. 48-81.

[6] *Dos prólogos*, págs. 164-5.

presentada por el pretérito del pensamiento. Lo que parecía confusión asfixiante de errores y pura disonancia de opiniones—por lo tanto, ejemplar irracionalidad—se presenta ya como un desarrollo ordenado, como una continuidad en que el pensar humano pasa racionalmente de una concepción a otra. Los sistemas se suceden en comprensible filiación y el resto de discrepancia irreductible que queda entre una pluralidad, siempre la misma, de "puntos de vista", pierde todo carácter de arbitrariedad. La imposibilidad de dominar definitivamente el universo de lo real desde *un* solo punto de vista da un sentido claro a la existencia de varias concepciones fundamentales cuya pluralidad nos parece entonces ineludible" [7].

Avanzando en su análisis llega Ortega a dar de la filosofía esta definición cronológica:

"la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI, antes de J. C., y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual" [8].

La fuerza que le coacciona a este quehacer es el encontrarse suelta su persona, con la raíz de su ser al aire, desarraigada al haberse volatilizado la tradición, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarnos para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. La filosofía, nacida así de la desesperación, es

"creer que el hombre posee una facultad—la "razón"—que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella" [9].

"Cada sistema aparece así aclarado, *necesitado* por la situación humana que lo inspiró; pero, al mismo tiempo, se descubre su precisa insuficiencia donde toma su punto de arranque el sistema sucesor. Este nuevo sistema no es simplemente *otro* que el anterior, sino que, en cierto modo, es también el anterior porque lo conserva en la forma, cuando menos, de contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus *errores*. De esta manera camina la filosofía tiempo adelante, en dirección al presente, acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación" [10].

Pero ahora viene el problema de valorar exactamente ese progreso que en la historia de la filosofía se da como en toda historia:

"Se tiene la idea, aun hoy dominante, de que sólo cabe hablar de progreso en la historia si podemos medir el movimiento del pasado en función de un "sistema de referencia" absoluto. Así, en la historia de la filosofía sólo cabría hablar de efectivo y demostrable progreso si hay una filosofía definitiva cuya génesis aparece en el pasado. Sólo en la medida en que los pensadores antiguos hayan ido poco a poco descubriendo los elementos que integran esa filosofía definitiva pueden ser considerados como pasos que avanzan hacia una meta y, por tanto, en progreso. En efecto, esto sería un progreso absoluto que, recobrando sobre el pasado, daría un valor de absolutos aciertos—de no

[7] Ibid., págs. 169-170.
[8] Ibid., pág. 186.
[9] Ibid., pág. 189.
[10] Ibid., pág. 190.

errores—a las filosofías antecedentes. Pero el progreso no necesita ser absoluto para ser "absolutamente", es decir, efectivamente, progreso.

Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los orígenes del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo; de suerte que si alguno quedase fuera, su filosofía no tendrá más remedio que modificarse para contar con él. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía.

La suya le aparece como la integración de las demás y las demás, como avances y contribuciones a la suya. Este progreso no es hipotético ni es proyectado constructivamente por una reflexión *ad hoc*, sino que es vivido con evidencia por el filósofo en contacto con los hechos del pasado intelectual, si previamente ha sabido entenderlo según las normas que antes he sugerido. Es éste, claro está, un progreso relativo a nuestra filosofía; pero es, en cuanto progreso, evidente, incuestionable, y yo no veo entonces qué le falte para ser, en absoluto, progreso. Sin embargo, no interviene en este fenómeno de evidente progresión el que supongamos o no a nuestra filosofía un valor definitivo. Este valor definitivo no añadiría nada al carácter de progreso que la evolución filosófica presenta; lo único que añadiría fuera dotar de un carácter absoluto a esa evolución y, por tanto, a su cualidad progrediente." [11].

He aquí el punto de vista adoptado definitivamente por Ortega al fin de su prólogo:

"Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto signifique que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error—la nuestra como las demás—. Pero aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más. Volvemos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres, el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error—que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron "errores necesarios"—necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos.

El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso*, una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva—cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el "progreso hacia ella misma". La filosofía es así historia de la filosofía, y viceversa" [12].

Señalé arriba mi intento de referirme a una revista. Apuntaba efectivamente a *Leonardo*, revista que desde abril de 1945 vive entre nosotros como "una característica creación del espíritu occidental". Bajo el

[11] Ibid., pág. 191.
[12] Ibid., págs. 205-206.

signo de Leonardo de Vinci intentan los que forman el grupo creador de esta revista de las ideas y de las formas ser "algo más que el espejo de nuestra circunstancia". "Es necesario—se dijo en la presentación— que, después de elegir o crear nuestra filosofía, como recomendaba Fichte, tras de superar la inmediatez, como enseñaba Hegel, defendamos nuestras ideas y sostengamos nuestras creencias."

Poco más adelante, en la misma presentación, se decía:

"Nosotros hemos elegido una determinada forma de vida; es decir, poseemos una filosofía. El sentido formal de nuestra vida espiritual es lo que hace que ideas y formas se ordenen conforme a un riguroso sistema lógico. La filosofía y el arte son el dintorno que hay tras esta última forma vital. Por esto, cualquiera de nuestras actitudes, ya sea estética, ya política, ya religiosa, no responde a un azar, sino a una causa trascendental" [13].

Desde el número segundo de la revista, bajo el epígrafe "Occidente como valor", revelador sin duda de los fondos axiológicos en que ancla la ideología de la revista, se publican estudios a manera de editoriales sobre temas fundamentales. Voy a fijarme en el del número tercero: *Polis*, porque concisamente se enuncia en él la concepción filosófica de los dirigentes de *Leonardo*.

Adoptan una posición que podría llamarse socrática. Están fuera o ante cualquier sistema filosófico, pues es hijo de una circunstancia histórica. Huyen de los sistemas porque suponen una limitación, justificando esta posición de lejanía con remitirse a todo lo que Ortega ha escrito sobre la perspectiva. Estos pensamientos han de concretarse en escritos ulteriores. Examinemos, pues, en el número de junio lo que se dice de filosofía al estudiarse la política. Mejor, lo político. Tristán la Rosa, director de la revista, se declara así:

"Aquellos que hayan leído en el vol. II de esta publicación, el capítulo titulado "Occidente como valor", comprenderán, sin que para ello tengan que esforzarse mucho, nuestra posición ante el fenómeno político. Esta posición es una variante más de lo que allí se dijo. Así, pues, para reducir lo múltiple a una unidad superior, para percibir lo común en lo vario; es decir, para, en lo político, llegar a las ideas simples, seguiré ahora el mismo razonamiento cuyo perfil se dibujó en la Introducción de estas meditaciones.

Al referirme a la filosofía, indiqué que cada sistema filosófico es hijo de una circunstancia histórica. Con ello quise significar que toda filosofía, al convertirse en un sistema más o menos cerrado, no expresa más que una verdad relativa. No importa que en el dintorno de los sistemas filosóficos haya un conjunto de verdades lógicamente encadenadas. Ni tampoco importa que para su construcción se haya procedido según las más rigurosas leyes de la lógica. Toda sistemática, en cuanto esta sistemática pretende ser la única expresión de la Verdad, supone una limitación. Por esto dije que nosotros estamos fuera, o, mejor dicho, ante cualquier sistema filosófico. Lo mismo, pues, repetimos ahora respecto a los sistemas políticos.

Debo advertir que esta posición tiene unos ascendentes harto conocidos. En las próximas ramas de su árbol genealógico se leen los nombres de Keyser-

[13] LEONARDO, *Revista de las Ideas y de las Formas*, t. I, pág. 13.

ling y Ortega. Keyserling, después de descubrir que no existe ni podría existir nada parecido a un sistema filosófico "único posible", afirma haber liquidado, de una vez para siempre, al pensador propiamente dicho. Ortega, cuyo *leit-motiv* del punto de vista cada vez se va resolviendo en nuevas cadencias, nos dice que "la sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única". Finalmente, Marías, en el ensayo que sobre Ortega ha escrito para este volumen, nos informa, con una precisión que en verdad le honra, sobre el por qué toda filosofía que pretende ser "absoluta"—meta a la que, dicho sea de paso, todas las filosofías han aspirado—es rigurosamente "utópica".

Keyserling y Ortega están, pues, inscritos en las últimas hojas de nuestro árbol genealógico. Otros nombres ilustran esta fronda ideal. Pero no es éste el sitio para consignar abolengos. Aquí sólo interesan dos datos. Uno ya está dicho; vayamos por el otro. Antes quiero decir que el árbol, pese a su escrupulosa ordenación, es como una pequeña torre de Babel: Música trajo nombres de Alemania; Pintura, de Italia; Filosofía, de Grecia... Pero he aquí que, procedente de la tierra, por el árbol acaba de ascender nueva savia. Esta savia ha hecho que su copa se elevara unas pulgadas más. Ha sido, si queréis, un crecimiento minúsculo; pero, al fin, crecimiento. En lo alto, justo en el carrujo, hay ahora nuevos brotes. Y estos brotes, brevemente aupados sobre el follaje, gozan, sobre la campiña, de nuevo punto de vista..." [14].

En *Leonardo*, al menos en las páginas donde el lector encontrará el sentido de la revista, no se hablará, salvo algunas raras excepciones, de alguna forma artística, filosófica o política determinada, porque la altura de esas meditaciones se clava por encima de lo particular. Ya en el número de mayo se había dicho que los sistemas filosóficos suelen ser meras atalayas desde donde se atisba sólo una parte de la realidad, y que por ello la especulación filosófica multiplica sus puntos de vista, emplea métodos distintos. Tristán encuentra que las ideologías políticas se parecen a los sistemas filosóficos: son algo arbitrario. Las filosofías ocultan lo filosófico, y para percibirlo es menester mantenerse a distancia de aquéllas.

De nuevo encontramos en el estudio sobre *Polis* expresiones que valoran la filosofía:

> "La inmediata validez de un sistema filosófico depende, exclusivamente, de su construcción. Así, pues, cualquier meditación filosófica es un juego cuyo éxito depende del rigor con que se cumplan sus reglas. Por esto, para que el sistema sea idealmente perfecto, es preciso que las leyes del intelecto y de la razón hayan sido puntualmente seguidas" [15].

A pesar de todo, no cree Tristán al filósofo tan alejado de la realidad, pues si, por una parte, la validez de una teoría política necesita del concurso de la realidad, por otra, el político es siempre una consecuencia del pensador, alguien que viene después de él; y los grandes cambios políticos han sido preparados por intelectuales.

Finalmente, el estudio de *Polis* se cierra con esta observación:

---

[14] Ibid., págs. 345-6.
[15] Ibid., pág. 347.

"La Historia y la Filosofía del Derecho no han hecho más que confirmar lo que aquí se ha dicho: No existe una filosofía del Derecho, ni una forma política; pues, en el mundo del espíritu, los puntos de vista son prácticamente infinitos. Quizá un poco audazmente, acabamos de echar una mirada a esa campiña ideal. Otras seguirán. Y cuando desde la copa de nuestro árbol genealógico creamos haber encontrado una perspectiva ideal; cuando quizá el espejismo de la verdad absoluta brinque de gozo en nuestros engañados ojos, cuando tal suceda, sobre la rama en que miramos habrá crecido, irremediablemente, un brote nuevo..." [16].

Tristán repite que él no es escéptico. Parece difícil conciliarlo todo. El historismo es, en fin de cuentas, un escepticismo o agnosticismo con sordina. No necesitamos insistir en una crítica del historismo, hecha ya anteriormente en la revista. Nadie dirá que en concreto somos capaces de toda verdad, y que nos sea fácil lograrla. Bien dijo Don Quijote al mozo de Maese Pedro, "que para sacar una verdad en limpio menester son muchas pruebas y repruebas". Pero de ahí a negarse simple y puramente las verdades absolutas, media un abismo infranqueable filosóficamente.

Resumiendo: un historismo que haga al hombre simple producto de la historia anula al hombre personal, pues le quita su libertad y su autodeterminación y, en consecuencia, su iniciativa personal, su responsabilidad y su mérito. En lo del mérito queremos notar que desaparece el mérito del genio aun filosófico —nadie lo será en persona— y del inventor original: nadie inventará, lo encontrará o se le dará todo hecho. A su vez, un historismo que a la cultura dé un signo simplemente relativo al momento en que se vive, ha matado toda filosofía para dejar el campo a merced del escepticismo.

Vamos a insinuar un razonamiento, que a algunos sonará a retruécano, pero que debe constituir una aporía a quienes valoran la meditación filosófica por el simple rigor con que se cumplen sus reglas. ¿Es cierto el historismo? Entonces no es cierto, porque tenemos ya un punto de vista cierto y absoluto. Si no quiere admitirse esto, el historismo es también histórico, vale hoy porque corre esa moda; pero ni ha valido antes ni ha de valer ya más. Eso es ser histórico, estar irreversiblemente uncido al carro de la historia, que pasa, acumulándose sí, sobre sí misma, pero pasa siempre a ser otra cosa. Es cuestión de esperar.

J. ITURRIOZ, S. I.

[16] Ibid., pág. 353.

EL AUTOR DEL "LIBER DE ORTU SCIENTIARUM"

Esta obrita fué criticamente editada por Cl. Baeumker [1]. Para esta edición se utilizaron los *cinco* manuscritos siguientes:

París, BN. ms. lat. 6443 (siglos XIV), fol. 185^{v}-186^{v}. Da como autor a Avicena. (*Explicit Abinsenus de ortu scientiarum*).
París, BN., ms. lat. 14700 (siglo XIV), fol. 328^{r}-330^{v}, con el título de *Epistola de assignanda causa ex qua orte sunt scientie philosophie...*
Munich, Bib. del Estado, o sea Clm. 317 (siglo XIV), fol. 292^{v}-294. Da como autor a al-Fārābī (*Incipit tractatus alphorabii de ortu scientiarum*).
Munich, Bib. del Estado, o sea Clm. 517 (siglo XIV), fol. 13^{v}-14^{v}.
Viena, Convento de Dominicos, 121 (siglo XIII-XIV), fol. 45.

A estos mss. utilizados por Baeumker, anádanse los *nueve* siguientes [2]:

París, BN. ms. lat. 6298 (siglo XIV), fol. 160-161. Da como autor a al-Fārābī. *(Liber Alfarabii de ortu scientiarum.)*
París, BN. ms. lat. 15449.
Oxford, Corpus Christi College 86 (según afirmación de Correns y de Baur) [3].
Oxford, Bodl. 3623 (siglo XIV), fol. 186^{v}-187^{v}.
Londres, Br. Mus., Sloane 2946. Da como autor a Gundisalvo. (Después del *De divisione philosophiae*, añade: *Explicit hoc opus a Domínico Gundissalini apud Tholetum editum, eiusdem de assignanda causa ex qua orte sunt scientie philosophie et ordo earum et disciplina.*)
Viena, Bibl. de Estado, 2473.
Venecia, San Marcos, 176.
Bruselas, Biblioteca Real, 2898.
Toledo, Catedral, ms. 47-15, fol. 99ra-99^{vb}; da como autor a Boecio.

Entre los autores antiguos tan sólo Daniel Morlay parece haber ha-

[1] Cl. Baeumker, *Alfarabi. Ueber Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*, en *Beiträge z. Gesch. der Phil des Mittelalters*, XIX (1916). Otros escritores que deben tenerse en cuenta son: H. G. Farmer, *A further Arabic-Latin Writing on Music en JRAS* 1933, págs. 307-322. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate*, en *Beit. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, I* (1891). Ténganse en cuenta otros que luego citaremos.

[2] Baeumker alude en el prólogo a algunos de los mss. que enumeramos.

[3] Correns, ob. cit., pág. 34; para Baur, pág. 159, nota 3 en *Beiträge*... IV.

blado de esta obra y dar como autor a Aristóteles, según luego explicaremos.

Nos proponen, pues, como autores a Avicena, a al-Fārābī, a Gundisalvo, a Boecio y Aristóteles. Entre los escritores modernos, unos están por al-Fārābī, a saber, Hoefer [4], Steinschneider [5], Brockelmann [6], Baeumker [7], Sarton [8], mientras que otros se han decidido por Gundisalvo, a saber: Nicolás Antonio [9], Jourdain [10], Hauréau [11], Correns [12]... Finalmente, Farmer muestra inclinarse por Tābit ibn Qurra, de quien callan nuestros códices [13].

¿Qué debemos pensar sobre el autor? Primeramente, la redacción contiene ciertos arabismos: *Epistola de assignanda ratione; Dictio de: el non-esse* (18, 6; 18, 26; etc.); *in ultimo acuitatis; in ultimo gravitatis* (19, 10 y 11); etc. Luego, o se trata de una traducción, o la obra es composición de un arabista que caía en ciertos arabismos.

De Avicena, de al-Fārābī, de Tābit ibn Qurra, etc., tan sólo se puede hablar en la hipótesis de una traducción, que explicaría esos arabismos. Pero estos autores quedan excluídos por el mismo *Liber de ortu scientiarum*, que niega la eternidad de la materia y de la sustancia y naturaleza contra todo el ideario de al-Fārābī, de Avicena y, en general, de todos los filósofos árabes. Dice, pues, nuestro opúsculo:

Deinde consideravimus an haec substantia haberet factorem, et an esset possibile eam non habere factorem, et an esset aeterna, non habens prius nec posterius, nec principium nec finem, sicut dixit ille qui non se exercuit in speculatione, nec assuefactus est in scientia, nec novit scientias naturales nec argumentationes logicas [14].

Contra los defensores de la eternidad del mundo no puede mostrarse más fuerte. Y, sin embargo, los filósofos árabes defendían esa tesis. Al-Fārābī, por ejemplo, dice: *Pero de aquí no se sigue, en modo alguno, que su ciencia de las cosas sea temporal, sino que lo que sigue es que El es causa de la existencia de las cosas, en cuanto que eternamente les concede la existencia y absolutamente aparta de ellas lo que les privaría de existir; pero no* (les da la existencia) *en el sentido de que,*

[4] HOEFER, *Histoire de la chimie* (1842), I, 326.

[5] STEINSCHNEIDER, *Alfarabi. Des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter der Arabern...* El mismo, en *Die europäischen Uebersetzungen aus dem arabischen...* N. 68 c.

[6] C. BROCKELMANN, *Gesch. der arabischen Litteratur.* Weimar, 1898, I, 212.

[7] BAEUMKER. ob. cit.

[8] SARTON, *Introduction to the History of Science*, 1927, I, 629, y II, 1, 171.

[9] N. ANTONIO, *Biblioteca Hispana vetus*, 1788, II, 108.

[10] JOURDAIN, *Recherches critiques...*, 1819, 116-117.

[11] B. HAURÉAU, *Histoire de la phil. scolastique*, 1880, II, 1, pág. 66.

[12] P. CORRENS, ob. cit., pág. 34.

[13] H. G. FARMER, art. cit. en JRAS, págs. 308 y 311.

[14] *De ortu scientiarum...*, pág. 21, 22-27: "Investigamos luego si esa sustancia tuvo hacedor y si es posible que no lo haya tenido, y si es eterna, sin cosa anterior que la preceda ni cosa que la exceda *a parte post*, sino que es algo sin principio ni fin, como dijo quien no está ejercitado en la especulación, ni tiene uso de cosas científicas, ni conoce las ciencias naturales ni las argumentaciones lógicas.

privadas ellas de ser en un momento cualquiera que se conciba, les haya luego concedido la existencia [15]. Y en otra parte dice: *Repugna que el movimiento haya tenido comienzo temporal o que haya de tener fin* [16].

Por otras razones, escribe también Farmer, a propósito de al-Fārābī, "It would appear, therefore, that the weight of external testimony is in side of al-Fārābī. Yes when we come to examine the contents of this tractate closely, the more unlikely it seems that he could have been the author. *De ortu scientiarum* is a much smaller work than *De scientiis*... The attitude of mind prompting these respective divisions [en las dos obras] differs so much that they could scarcely have been penned by the same author. Further, it would not be too much to say that *De ortu scientiarum is* unworthy of al-Fārābī [17].

El silencio de al-Qiftī, de Ibn abī Usaybi'a, etc., al enumerar las obras de al-Fārābī, propone el problema de aceptar a los bibliógrafos latinos como más conocedores de al-Fārābī que lo eran los autores musulmanes. El caso es tan inadmisible que, por lo mismo, se ha intentado reconocer entre los títulos de al-Qiftī la obra *De ortu Scientiarum*. El intento ha fracasado, porque las obras que se han señalado se conservan en árabe y nada tienen que ver con la *De ortu scientiarum* [18].

Por último, tampoco el testimonio externo favorece mucho más a al-Fārābī. Farmer lo creía así por pensar que el *Speculum doctrinale*, de Vicente de Beauvais, hablaba de nuestra obra cuando dice: *Alpharabius in libro De ortu scientiarum* [19]. Pero la cita que sigue está tomada del *De divisione philosophiae*, que, como sabemos, se atribuyó a al-Fārābī y al que se llamó también *De ortu scientiarum*. A su vez, Juan de Galeys, como luego veremos, atribuye el *Liber de ortu scientiarum* a Gundisalvo. Pero las citas que siguen se hallan tan sólo en el *Liber de divi-*

---

[15] Al-Fārābī. *ʿUyūn al masā'il*, n. 6 en ed. Dieterici, pág. 58.

[16] Al-Fārābī, ibd. n. 13, pág. 61.

[17] FARMER, art. cit., pág. 310: "Parece, pues, que el peso de los testimonios externos está por al-Fārābī. Sin embargo, si examinamos de cerca lo que el tratado contiene, parece inverosímil que al-Fārābī sea su autor. El *De ortu scientiarum* es obra mucho más breve que el *De Scientiis*... La actitud mental respecto de las divisiones (en ambas obras) difiere tanto que apenas puede adivinarse que se deban al mismo autor, ni sería demasiado si decimos que el *De ortu scientiarum* es indigno de al-Fārābī.

[18] Unos han señalado el n. 53 de al-Qiftī (en la ed. Dieterici), cuyo título es: *Kitāb fī al falsifa wa- sabab zuhūhihā* = *Libro de la filosofía y causa de su aparición*. Pero esta conjetura se ha desechado, porque se trata de una Historia de la filosofía de Alejandría. También han sospechado otros, en n. 67, del mismo al-Qiftī: *Kitāb marātib al ʿulūm* = *Libro de los grados de las ciencias*. Pero también aquí se han visto dificultades (y el mismo título las presenta), sobre todo si se compara con cierta traducción al hebreo, y aún se cree que se trata de la misma obra que Dieterici ha publicado con el título de: *Risāla fi-mā yanbagī an yuqaddama qabla ta ʿallim al falsifa* = *Carta sobre lo que conviene que preceda al estudio de la filosofía*. Con solo enumerar estos hechos parece evidente que se trata de meras sospechas, después de admitir que al-Fārābī compuso el *Liber de ortu scientiarum*. Pero lo que se debe hacer es probar antes con certeza si al-Fārābī compuso realmente ese libro, y lo que realmente se prueba es que en él se le designa con una severa reprimenda, por haber afirmado la eternidad del mundo.

[19] VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum doctrinale*, lib. 17, c. 19.

sione philosophiae. No está, pues, la autoridad de Juan de Galeys en favor de Gundisalvo. Por la misma razón, tampoco Vicente de Beauvais favorece a al-Fārābī. Los códices si se toman en conjunto, tampoco son mayoría los que favorecen a al-Fārābī; pero es verdad que, comparados separadamente los autores a quienes nuestros códices atribuyen el *Liber de ortu scientiarum*, supera al-Fārābī en un códice.

Tampoco se puede atribuir a Avicena el *Liber de ortu scientiarum*. Como ya dijimos, su autor niega la eternidad del mundo. Avicena, por el contrario, la sostiene en muchos libros y en muchos pasajes. Así, en la Metaf. de *Nayā*, pág. 356, leemos este título de un artículo: *Todo lo que comienza temporalmente es, indudablemente, precedido por la materia. Decimos que repugna que comience algo a quien no preceda la existencia del recipiente, tal es la materia* [20]. La materia no tiene comienzo temporal. La aplicación de estos principios a los primeros seres, necesariamente supone un mundo eterno, y eso infiere Avicena, más tarde, en las págs. 411-422, en varios artículos, donde intenta probar que el mundo es eterno. Estos artículos corresponden al capítulo I del libro nono de la Metaf. del *Sifā'*. Como nadie duda que Avicena sostiene la tésis de la eternidad del mundo tampoco nadie podrá dudar que no puede atribuírsele el *Liber de ortu scientiarum*. El silencio de los biógrafos musulmanes presupone, igualmente, que Avicena no es autor de nuestro opúsculo. Avicena escribió el *De divisione scientiarum*, que en nada se parece al *Liber de ortu scientiarum*.

Lo dicho acerca de al-Fārābī y Avicena vale, igualmente, respecto de cualquier otro filósofo musulmán, pues todos ellos afirman la eternidad del mundo, contra la opinión de los que podemos llamar teólogos musulmanes [21]. Pero a estos teólogos no parece que deba atribuirse una obra como el *Liber de ortu scientiarum*, donde se trata de una preparación para la filosofía. Contra todos ellos está también el silencio de los bibliógrafos.

Por estas razones, tampoco parece que deba darse mucho valor a las insinuaciones de Farmer en favor de Tābit ibn Qurra como autor del *Liber de ortu scientiarum*. Además, este título difiere del de la obra de ese autor que rezaba así: Fi marātib qirā'at al'ulūm = De los grados en el estudio de las ciencias.

Se puede, pues, preguntar si los arabismos del *Liber de ortu scientiarum* preexigen, necesariamente, una traducción, o si podemos sostener que un autor arabista pudo caer en semejantes deficiencias. Lo primero que en este respecto debemos notar es que el título *Epistola de assignanda ratione (causa)*... no parece auténtico, si nos hemos de atener

---

[20] Ibn Sīnā, *Nayā*, ed. del Cairo, 1331 H (1913 C), pág. 356.

[21] Es claro que los filósofos musulmanes defendían la etrenidad del mundo, pues Algazel escribe contra ellos (en particular como se sabe, contra al-Fārābī y Avicena) la segunda cuestión de su *Tahāfut al Falāsifa* (Ed. Bouyges, págs. 79-94). Averroes, al refutar a Algazel, sostiene, igualmente, la eternidad del mundo, y tan sólo niega que se sigan las malas consecuencias que pretende Algazel. Este hecho pone de manifiesto que entre los filósofos árabes no se puede buscar al autor de nuestro opúsculo.

a la mayoría de los códices, y así, el mismo Baeumker lo ha rechazado, a pesar de que para su hipótesis le añadía cierta confirmación [22]. Y si no es auténtico, necesariamente es un arabismo introducido por latinos influenciados por títulos análogos. Y como introdujeron ese arabismo pudieron también introducir otros.

En los arabismos: *non-esse; in ultimo acuitatis; in ultimo gravitatis;* etc., cae continuamente un arabista como Gundisalvo, y por lo mismo esas construcciones gramaticales no arguyen precisamente una traducción. El mismo San Alberto Magno se halla contagiado por tales fórmulas, aun cuando escribe por su cuenta. Por fin, el único arabismo que merece tenerse en cuenta es la frase *Dictio de* que en las traducciones de Gundisalvo corresponde al árabe: *al qaul fī* y no a: *maqāla fī* como parece indicar Farmer. Y no se ve por qué un arabista no podía contagiarse también con esa fórmula, muchas veces repetida.

En cambio, la nitidez y perspicuidad del latín en toda la redacción del *Liber de ortu scientiarum* indica suficientemente que no se trata de una traducción, sino de una obra originalmente latina. Si contiene el *Dictio de,* en cambio, continuamente, usa el singular *dico quod* contra la fórmula *dicimus quod,* más corriente en árabe.

Sobre todo, en manera alguna, se puede admitir que a ningún escritor árabe se le haya ocurrido el párrafo siguiente:

Et in hac complentur scientiae disciplinales quae dicuntur scientiae domatrices quatuor. Quae quatuor scientiae dicuntur domatrices eo quod edomant speculatorem suum et subtiliorem eum reddunt, et ostendunt ei rectam viam ad sciendum id quod est per illas, rectissime [23].

A un español, si ello no es por vía de chiste, no se le ocurrirá relacionar el hecho de que la fruta *cuelga del árbol* y se *coloca* sobre la mesa; ni reparará que decimos don Rafael y don José.., como si a tales señores les atribuyésemos algún don natural especial o sobrenatural, o como si el así llamado fuese para nosotros objeto de una donación. Ni relacionamos con fruta ninguna las manzanas de la ciudad. Análogamente, la ocurrencia de relacionar la palabra riyādiyyāt con la domesticación (domatrices) es de un arabista y no de uno que, desde niño, no conoció otra lengua que el árabe. Con más razón la pudo relacionar con el "ejercicio corporal" o también con el "ejercicio espiritual" o práctica

---

[22] Sobre el título habla así Baeumker: Ich muss daher die Entscheidung des Verhaltnisses von *De ortu scientiarum* zu unter arabischen Titel überleferten Werken Alfarabis den Arabisten überlassen (págs. 8-9). El arabista, necesariamente, concluye que el título *Epistola de assignanda causa (ratione)*... no se halla entre las obras atribuídas a al-Fārābī, ni se puede substituir por ninguno de los títulos conservados. Este título es falso en la hipótesis, falsa también, de que el *De ortu scientiarum* se hubiese de confundir con los *Marātib al'ulūm* (Grados de las ciencias), pues es manifiesta la discrepancia entre este título y lo de *Epistola de assignanda causa (ratione)*...

[23] *De ortu scientiarum,* págs. 19-20: "Con ésta se completan las ciencias disciplinales (matemáticas) que se llaman las cuatro ciencias *domatrices.* Y se llaman *domatrices* porque *doman* al que las estudia, y lo hacen más sutil y le señalan con mucha exactitud el camino para llegar a saber lo que ellas enseñan".

piadosa, que son significados de la misma raíz y se prestan a una conclusión análoga a la de nuestro autor.

La inclusión del *gestus*, juntamente con el *metrum* y el *melos*, indica una tradición griega, que los musulmanes ignoraron. El autor, pues, conocía algo que desconoció el mundo musulmán mientras que el mundo latino lo podía conocer por la tradición griego-latina. No es, pues, de autor musulmán el pasaje siguiente:

Huius autem scientiae radices sunt tres: metrum, melos et gestus... Gestus autem sensui visus subiectus est, qui institutus est ad conformandum se metro et sono motibus consimilibus et comparationibus competentibus [24].

Un musicólogo arabista, como Farmer, no encuentra entre los árabes la fuente de la división del sonido en agudo, grave e intermedio: *sonus qui divisus est in tres especies presentes, scilicet, in acutum, gravem et medium* [25]. Dice Farmer, "The three specific divisions of sound... are not used by any of the Arabic theorists of music from Al-kindī (d. 874) to Ibn Zaila (d. 1048). I have not been able to identify the source of this" [26]. Pero si esa fuente no se puede identificar entre los autores árabes, se la puede señalar fácilmente entre los latinos. Gundisalvo, en el *De divisione phil.* (pág. 99), toma inmediata y literalmente esa división trimembre de San Isidoro de Sevilla, *Etim.* III, 18; pero la división venía de los griegos con su φθόγγοι ὀζεῖς, βαρεῖς, μέσοι Véase Theon de Esmirna: π. 'αριθμητ., ed. Hiller, pág. 48.

Tenemos aquí otra buena prueba del origen latino de nuestro opúsculo, el cual, si por su doctrina de la temporaneidad del mundo muestra una mentalidad contraria a la de los filósofos musulmanes, por su latinidad, por su explicación de la palabra riyādiyyāt, por su conocimiento del *gestus* y de la división del sonido en agudo, grave e intermedio, nos demuestra un autor de formación griego-latina, desconocida entre los árabes.

Si, como vimos, los arabismos de nuestros opúsculos tienen muy fácil explicación en un arabista, las razones señaladas en contra de la traducción no parecen resolverse tan fácilmente. Si se les concede un valor legítimo y se considera que ni al-Fārābī, ni Avicena, ni Aristóteles, ni Boecio (contra el cual no hay duda que los arabismos presentan una dificultad positiva) pudieron componer el *Liber de ortu scientiarum*, tendremos que ningún otro autor se puede señalar, si no es el arcediano Domingo Gundisalvo, dado por el ms. Sloane. Además de ese testimonio positivo deben tenerse en cuenta otras circunstancias. El ms. toledano nos da por autor a Boecio, y es cosa sabida que a Boecio se atribuyeron

---

[24] *De ortu scientiarum*, pág. 19-24-30: "Las raíces de esta ciencia son: metro, melodía y gesto... El gesto se subordina al sentido de la vista y, por institución, debe ir conforme al metro y al sonido, con movimientos semejantes y con la debida proporción.

[25] *De ortu scientiarum*, pág. 19.

[26] FARMER, art. cit., pág. 320: "Las tres divisiones específicas del sonido.... no se hallan en ninguno de los teoristas árabes de música, desde al-Kindī († 874) hasta Ibn Zayla († 1048). Yo no he podido identificar la fuente de esa división.

frecuentemente las obras de Gundisalvo. No es preciso que sepamos cómo se introdujo ese error. Nos basta saber el hecho de que el *De unitate et uno*, v. gr., se cita como de Boecio en los códices y en los autores escolásticos. El ms. toledano señala, sin duda, para el *De ortu scientiarum* al mismo autor que había señalado en un fol., poco anterior, para el *De unitate et uno*, o sea, en realidad, señala a Gundisalvo. También es indicio en favor de Gundisalvo el hecho de que en los mss. aparece el *Liber de ortu scientiarum* entre las obras y traducciones de Gundisalvo: el de París, 14.700, lo contiene a continuación del *De divisione philosophiae*, mientras que el de Viena, 121, del Convento de Dominicos, lo presenta inmediatamente antes del *De processione mundi*. El de París, 6.443, lo contiene entre las obras y traducciones de Gundisalvo, y eso mismo tenemos en el toledano de la Catedral, 47-15. El de Corpus Christi, 86, lo transcribe a continuación del *De divisione philosophiae*, e idénticamente el ms. Sloane del Br. Mus., 2.946.

A la atribución explícita de un códice, a la implícita del toledano al atribuirlo a Boecio, y al indicio de andar entre las obras y traducciones de Gundisalvo, no se opone el que Daniel Morlay parezca atribuir esta obra al mismo Aristóteles, expresándose así:

MORLAY	DE ORTU SCIENTIARUM
Sicut enim ait Aristoteles in libro de assignanda ratione unde orte sunt: Maxima divisio scientiarum fit in scientia de celo et scientia de omni quod continetur sub celo... [27]	Maxima divisio scientiarum fit in scientia de celo et scientia de omni quod continetur sub celo et scientia quae est praeter haec... [28].

Esta manera de hablar no indica que Morlay creyese que Aristóteles era autor del citado libro, sino que tenía por aristotélico lo que allí se decía. Hoy hubiéramos dicho: *Aristóteles apud Gundissalinum*. En el siglo XII y XIII es muy común este caso. Así, el mismo Gundisalvo dice: *Motus est exitus de potentia ad actum continuus et non subitus, ut ait Aristóteles* [29], y sabía muy bien que lo tomaba de Ibrāhīm ibn Dāwūd o de Avicena, cuya traducción había hecho. La fórmula de Morlay no implica propiamente una atribución del libro, sino de la sentencia.

Si este testimonio no es contra Gundisalvo, el de Juan de Galeys no debe aducirse en su favor, como frecuentemente se ha hecho, pues es

---

[27] K. Sudhoft, Daniel von Morlay, *Liber de naturis rerum*, en Archiv. für Geschichte der Naturwis... VIII (1918) 1-40: "Como dice Aristóteles en el libro *de assignanda ratione unde ortae sunt*: 'La división máxima de las ciencias es en ciencia *De Caelo* y ciencia de lo que cae debajo del cielo'..."

[28] *De ortu scientiarum*, págs. 24, 1-3: "La división máxima de las ciencias es en ciencia *De Caelo*, y ciencia de lo que cae debajo del cielo..."

[29] Geog Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, en *Beitr. z. Gesch. der Phil. des Mittelalters*, II, Heft 3, pág. 12. "Movimiento es la reducción de la potencia al acto, continua y no repentina, como dice Aristóteles." Manuel Alonso, *Las fuentes literarias de Gundisalvo*, en *Al-Andalus*, fasc. 1 de 1946.

preciso no haber leído el testimonio para no ver que Galeys habla del *De divisione philosophiae*. Dice, en efecto, ese autor:

Circa primum notandum est quod diversimode describitur philosophia. Est philosophia amor sapientiae: ait Augu. IIII de ci. c. l. Et idem dicit Boe. in arismetrica. Et idem Aug. II contra achademicos. vel philosophia est cognitio entium secundum quod etiam sunt: vel divinarum humanarumque rerum cognitio, ait Damasc. in logica sua c. XLIX. Huic ultimae diffinitioni addit Gundisalinus libro de ortu sanctorum (por scientiarum) *cum studio scilicet bene vivendi. Item philosophia est... studium et sollicitudo mortis .i. mortificationis carnalium desideriorum: ait Alpharabius de divisione philosophiae et Gundisalinus ubi supra* [30].

En ninguno de estos dos casos (*De ortu scientiarum* y *De divisione philosophiae*) se trata del *Liber de ortu scientiarum*, propiamente dicho, esto es, según los nombres hoy usados, sino que se trata del *De divisione philosophiae*, de Gundisalvo, llamado muchas veces *de ortu scientiarum*. En esto no hay lugar a discusión, como tampoco lo puede haber en el caso siguiente: *Sive veritas scientiae rerum sempiternarum, ait Gundisalinus de ortu scientiarum* [31]. También aquí cita Juan de Galeys el *De divisione philosophiae* de Gundisalvo. Como se trataba del mismo autor, se pone el nombre de una obra por el de otra. Esta es la explicación de ese trastrueque de títulos, y ello implica en aquellos escritores el conocimiento de una obra de Gundisalvo con el título *de ortu scientiarum*, y tan sólo de este modo se puede argüir en favor de Gundisalvo con los testimonios de Juan Galeys.

Finalmente, si alguien quisiera aún sostener que se trata de una traducción, por el mismo caso se plantea la cuestión del traductor. En la hipótesis casi no hay más elección que entre Gerardo de Cremona y Gundisalvo. En la lista de las obras traducidas por el primero no se halla nuestro opúsculo; ahora bien, en esa lista hay que restar obras; pero en modo alguno deben añadirse otras sin datos positivos, y aquí no los hay. Pero eso dijo Baeumker, que, ciertamente, debía excluirse a Gerardo de Cremona [32]. Añadamos la utilización del opúsculo en el *De divisione philosophiae*, cuya composición, por mucho que se retrase, no puede ser posterior a 1175, cuando Gerardo aún no sabía traducir por sí mismo del original arábigo. Ya hemos hablado del hecho de hallarse transcrito nuestro opúsculo entre las obras y traducciones de Gundisalvo. Todos son indicios de que Gundisalvo o es autor o, al menos, traductor del *Liber de ortu scientiarum*.

---

[30] JUAN GALEYS, *Compendiloquium*... Impressum Venetiis per Georgium de Arrivabenis Montuanum Anno Domini MCCCCXCVI, fol. 171 b. Existe en BNM I.

[31] JUAN GALEYS, *De sapientia sanctorum*... en la ed. cit., fol. 233va.

[32] *De ortu scientiarum*, pág. 9.

MANUEL ALONSO, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

González Alvarez, A.: *El tema de Dios en la filosofía existencial.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1945. 326 págs.

Propónese el A. valorar la Filosofía de la existencia desde su misma dimensión, y sin pretender hacer un estudio exhaustivo de ella, persigue aquellas cuestiones que puedan conducirle al esclarecimiento del problema de la Divinidad, reduciéndolo, a su vez, al estrictamente filosófico de la existencia de Dios. Con todo, al reducir el existencialismo a este problema, es consciente el A. de que cada cuestión filosófica, por su carácter de esencial implicación, no puede permanecer indiferente a la solución de otra u otras, sobre todo si se ha dado con aquella cuestión primaria, auténticamente radical, en la que todas las demás tienen su asiento. Ahora bien, ante el problema de la Trascendencia, o, si se quiere, de Dios, los demás problemas filosóficos son cuestiúnculas, cuya exactitud y validez se funda, precisamente, en aquél, en el sentido de que sirvan o se pongan a su solución. Motivos de tipo afectivo y otros de significación racional indujeron al A. a tratar este tema.

Como actitud ante el existencialismo adopta el A. la *simpatía*, dando sentido esencial etimológico al vocablo; así, el investigador se mete en la obra, la estudia desde dentro, asiste a su desarrollo y pone en claro los últimos recovecos del objeto. Este método tiene dos ventajas muy apreciables: por una parte, la obra se muestra tal cual es, sin hacerla servir a otro propósito que la verdad misma; por otra, al revelar una cosa con plena claridad, se pone de manifiesto—con la evidencia—su propia verdad o falsedad.

Así, el A., implantado en el centro del existencialismo, mira hacia fuera a través de todas sus capas hasta llegar a la superficie. Su estudio, en una *primera parte*, comienza por el del concepto de existencia en la filosofía existencial, dado que las vías para alcanzar la existencia concreta de la Divinidad se hallan en estrecha conexión con el concepto que del existir se tenga y con los medios de conocimiento que en las existencias nos sean dadas. El A. parte de una investigación de los precedentes kantianos y kierkegaardianos (caps. II, III), para luego concentrarse en el existencialismo propiamente tal según sus diversas modalidades, fijándose con detenimiento en Heidegger, Jaspers, G. Marcel y Lavalle. Con esto puede ya el A. establecer la conclusión de que, en medio de la diversidad terminológica, la existencia es entendida unánimemente como la coincidencia de autorrelación y heterorrelación, entreviéndose ya que la heterorrelación de la existencia puede ser expresada en términos de trascendencia, dimensión en la cual surge la cuestión de Dios (caps. IV, V, VI).

Ya antes de pasar a la segunda parte fija el A. su posición ante Heidegger, cuya

filosofía, tal como se nos ofrece, es, con todo rigor, esencialmente ateológica, y aun parece que el tema de Dios no tiene cabida en ella. Varios intentos se han producido de darla un complemento teológico. De entre ellos merece para el A. atención especial el de Zubiri cuando en su análisis de la existencia ha llegado a descubrir la religación (cap. VII).

En la *segunda parte* aborda el A. el concepto existencialista de la trascendencia, estudiándola primero en Jaspers (cap. VIII), luego en los franceses, peculiarmente en Lavelle (cap. IX), para explicar en capítulo aparte la cognoscibilidad de la trascendencia, que se logra, según Lavelle y Marcel, en la fe (interpretada por el segundo como reflexión intuitiva), y según Zubiri, aunque propiamente no habla de la trascendencia, en la religación existencial, por la cual es posible y necesario plantearse el problema intelectual de Dios, pues en esa dimensión está ya planteado el problema de Dios como fundamento que hace que haya seres (cap. XI).

La *tercera parte* se ocupa del problema de la existencia de Dios. Este problema no tiene lugar en el existencialismo francés ni en la especulación de Zubiri, sino más bien en contrario, el de la posibilidad de la ignorancia o negación de Dios (cap. XI). Quedan así por examinar sólo las pruebas de Jaspers. Analizada la crítica de las pruebas tradicionales hechas por Marcel y Jaspers, según las cuales la pretensión de probar o demostrar lo indemostrable—la trascendencia—carece de sentido (cap. XII), se da la solución positiva de Jaspers: la presencia de la trascendencia se experimenta en la *escritura cifrada* y en la *situación-límite*, principalmente en la muerte (cap. XIII).

Ya sólo resta una *cuarta parte*, titulada *Conclusión*, destinada a algunas consideraciones valorativas, desarrollada a lo largo de las págs. 281-303. Tras una breve recapitulación se trazan las líneas esquemáticas del movimiento en el pensar existencialista, señalando las fuentes de confusión en él, fíjanse estas tres posiciones, la existencia es tenida, participada, causada, y estudiado sucintamente el problema de la religación se propone en toda su extensión el desenlace del problema temático del libro: "Recuérdese que la filosofía existencial pretende llegar al conocimiento de la existencia de Dios por el conocimiento del hombre y de la religación como una de las estructuras siguiendo este movimiento: Hombre—religión—, Dios. Pues bien, voy a declararlo sin ambages: estamos ante una radical falsedad. La filosofía existencial, como tal, no resuelve satisfactoriamente el problema filosófico de Dios. Estas afirmaciones, por graves que parezcan, son las que quiero fundamentar" (pág. 299). Apoyándose el A. de nuevo en el principio de la mutua implicación de los problemas filosóficos, deduce de este error el derrumbamiento del sistema en su totalidad. En la página 300 se anuncia la posibilidad de dos puntos de partida y de dos métodos cuando se trata de estudiar el problema de la religión en sus relaciones con la existencia de Dios: el metafísico y el histórico. "El procedimiento histórico no conduce a nada en nuestro empeño" (pág. 300). "Más fuerte consistencia parece tener el procedimiento metafísico" (pág. 301), y resumida en líneas la solución de la religación, se pregunta: "¿Podemos llegar al conocimiento de esta religación antes de conocer a Dios?" (pág. 302). A esto se responde: en cuanto a los hechos, es evidente "que la religión supone una previa idea de la Divinidad obtenida... mediante el ejercicio de las potencias cognoscitivas... La idea de Dios..., cuyo primer preámbulo es la existencia de la Divinidad suficientemente asegurada, es *anterior* al hecho religioso... Cabe un conocimiento de Dios sin que lleve anejo un comportamiento religioso... Y es que conocimiento y religión no se inscriben en la misma dimensión humana, no resultan del ejercicio de la misma potencia, y no constituyen el ser mismo del hombre. Por donde viene a ponerse de relieve que el hombre, en su situación concreta, no es religión, sino que *tiene* religión, y hasta *una* religión determinada cuantitativa y cualitativamente." Aquí termina el libro, al principio de la pág. 303. Siguen aparte, a manera de colofón, unas líneas en que el autor apunta esto: "no nos quedemos en la existencia y pasemos al ser, y, sobre todo, no tenemos por *esencia* lo que sólo es *propiedad*. Porque 'un error pequeño al principio es grande al final'."

Siguiendo también el método de *simpatía* aceptado por el A., hemos presentado una amplia recensión de la obra, porque se merecía un conocimiento detallado, en lo posible, de su contenido; la obra por sí misma se recomienda.

Ahí está la seriedad de estudio, la amplitud de conocimiento, la acribia de análisis, la puntualización en las clasificaciones, lo agudo de las aristas al señalar las vertientes de cada una de las modalidades existencialistas. El A. revela un espíritu penetrante, agudo, preciso y vigoroso, comprensivo al apreciar las intimidades de las concepciones, decididamente definido al tomar ante los problemas una actitud franca sin ambigüedades.

Ante estas pequeñas deficiencias de técnica, si han de ser juzgadas como tales, nada suponen: por ejemplo, citar las obras simplemente por tomo y página sin alegar capítulo o párrafo a que pertenece la referencia, y esto aun en traducciones, con la incomodidad consiguiente, pues quien desee confrontarla en otra edición o en el original, sólo con dificultad logrará dar con la cita; el no haber usado, respecto de Zubiri, el texto de su último libro, más correcto y completo que el primitivo; la falta o escasez de comentario biblio-monográfico a lo largo del estudio.

Quien no haya percibido el alcance del método valorativo expuesto por el A. en el capítulo introductorio, y recogido aquí por nosotros, quedará quizás un poco decepcionado con el rápido desenlace del libro, y aun tendrá la impresión vaga de que, al fin, el libro no ha respondido a los propósitos iniciales. El A. ha hecho esfuerzos ingentes por mostrar el existencialismo tal cual es en su temática teología, y hemos de reconocer, sin menguar en nada el mérito de esta labor, toda la gravedad de la dificultad superada con resultados muy positivos; y esta misma interna patencia, orientada, a la vez, a lo largo de la investigación debe bastar para poner de manifiesto, tal es la pretensión del método, su error y falsedad. No podemos disimular que el método entraña dos peligros: el A., introducido durante largo tiempo y con intenso ánimo en las entrañas del existencialismo, puede, sin duda, percibir en él mismo y a las inmediatas su valor definitivo, sin que le sea necesaria una ulterior reflexión valorativa; pero no así, quizás, el lector, que reclamará al fin que el A. le trace ex profeso una valoración ordenada de las doctrinas, dado que el lector en una simple lectura de una exposición esquemática, por muy bien realizada que esté, puede no estar capacitado para intuir en la filosofía presentada su valor. El otro peligro es el de la arbitrariedad en la apreciación, pues toda la valoración queda al mero juicio del lector, el cual no recibe del expositor suficiente dirección. En el caso, el A. ha tratado de salvar las dificultades con las indicaciones entreveradas a lo largo del estudio y con la breve síntesis final

La última página, donde el lector ha esperado al fin una crítica valorativa, sólo se ha referido a la religación. Nosotros diríamos que si religación y religión y relación de efecto a causa (págs. 288, 296-7; obsérvese que esta relación en la terminología tradicional es trascendental) son lo mismo, entonces el hombre no *tiene* religación, sino que es esencialmente religación, aunque no puramente religación. Esta dimensión así comprendida puede dar pie, y da, a una subida racional a Dios, si bien los que quieren basarse en la religación no admiten, en sus supuestos, el valor de la demostración racional, y menos cuando se trata de *probar* la existencia de Dios.

Muy sinceros plácemes merece el autor por este magnífico estudio.

J. Iturrioz, S. I.

DÍEZ DEL CORRAL, LUIS: *El liberalismo doctrinario*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1945. 26 × 18 cm., pp. 616. 75 ptas.

El liberalismo se puede considerar bajo muy diferentes aspectos, como el religioso, el económico, el político En este libro se considera sólo el aspecto político. El intento del autor es exponer las teorías de los liberales doctrinarios, especulativos y teorizantes y la manera cómo se han llevado a la práctica La materia que en toda la obra se trata no es sino la diversidad de poderes que hay que separar y combinar, como son la Corona, el Gobierno, las Cortes, las elecciones, la Prensa, el Ejército. Todos estos poderes se pueden combinar de infinitas maneras en cuanto a la responsabilidad de cada uno, la amplitud de facultades, dependencias y acondicionamientos mutuos. En el libro aparecen los diversos intelectuales doctrinarios exponiendo cada uno sus teorías acerca de estos puntos.

El origen del libro hay que buscarlo en un cursillo sobre Cánovas dado en el Instituto de Estudios Políticos. Pronto vió el autor que no se podía entender bien el pensamiento de Cánovas, si no es estudiando a fondo sus antecesores liberales españoles. Pero buscando semejanzas y parentescos que perfilasen la característica de estos antecesores, la lectura se centró en los doctrinarios liberales franceses; y este punto, que sólo debía ser auxiliar para la finalidad pretendida, ha ganado terreno, de tal manera que la descripción y exposición de autores y doctrinas galas ocupan los dos tercios de la obra. Y la diferencia que hay en la amplitud dada a lo francés y a lo español, la hay también en el método de exponerlo. Cada una de las partes podía formar un libro aparte; mas la unidad interna que las liga es tal, que bien se justifica el que aparezcan en un solo libro.

La obra es de sólida investigación científica. El autor tiene aptitud e inclinación a filosofar las materias que expone, y por eso busca v. c. las raíces religiosas de los fenómenos políticos y sociales, y de las convulsiones de todo género que causa en el cuerpo social español el conato de adaptarse a una forma política tan ajena a nuestra índole. La obra, editorialmente, está admirablemente presentada.

Precioso complemento de la obra hubiera sido añadir los frutos tan amargos que ha dado en España el liberalismo político; y así como el Sr. D. Tomás García Figueras nos presenta una muestra de estos frutos en las infamias de nuestra conducta en Marruecos, se podrían recorrer otras muchas facetas de la vida nacional con igual resultado.

J. HELLÍN.

JUSTO GONZALO: *Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral*. Premio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 1941; 23,5 × 16,5 centímetros. Madrid, 1945. 392 págs.

En el resurgir actual de la ciencia española, son ya varias las obras de importancia definitiva que van apareciendo en el mercado científico. A ellas pertenece, a juicio nuestro, la *Dinámica cerebral*, como investigación de pri-

mera mano y de trascendencia indiscutible para la Patología y Psicología experimental.

Se trata de estudios originales, llevados a cabo durante seis años, con heridos cerebrales de nuestra guerra, y que abren un nuevo campo en las concepciones del funcionalismo cerebral. Trata el A. de arrinconar definitivamente la concepción clásica en patología cerebral, de las localizaciones, sustituyéndola por otra de carácter dinámico. En vez de una psicología cerebral de tipo anatómico, pretende el A. una *fisiología cerebral;* en lugar de cortes anatómicos y mapas cerebrales, curvas funcionales sobre diversos fenómenos sensoriales. No se excluyen, naturalmente, las localizaciones marginales, según las cuales puede quedar afectada por una lesión de la corteza de proyección, la región contraria a la lesionada; pero se impugna valientemente la errónea generalización que de estos casos se ha venido haciendo hasta el presente, sin tener en cuenta que las zonas corticales no observadas todavía, podían guardar secretos relevantes.

En oposición, pues, al síndrome marginal o periférico, establece el A. el *síndrome central,* cuyas características principales son, en líneas generales, las siguientes: *trastorno de repercusión total y simétrica,* o sea alteración por igual para las dos mitades del cuerpo, que afecta a la generalidad de las zonas sensoriales: *trastorno de excitabilidad* en relación con la cantidad de masa cerebral perdida o afectada; y *reducción dinámica,* o simplificación de las funciones, debida al desfasamiento o asincronismo funcional provocado por la lesión.

Los sujetos de experiencia sobre los que se han realizado toda clase de pruebas son, principalmente dos, aunque estudiados tan a fondo que se llega a la convicción de haber alcanzado las raíces del problema (pág. 4): el Caso M. (herida parieto-occipital izquierda en la porción media superior), y el Caso T (herida parieto-occipital izquierda, que no interesa directamente la masa encefálica, pero con depresión ósea y ranura craneal): casos que han podido ser comparados con el Caso Sch (herido en la guerra europea del 14, y estudiado por Goldstein y Gelb), aunque llegando a conclusiones muy distintas.

Una ligera enumeración de los principales trastornos observados (en grado agudo en el Caso M. y con menor intensidad en el T) podrá dar una idea de la labor llevada a cabo por el A. y de su importancia en orden a las conclusiones que se pretende deducir: *Colores planos, visión invertida, pérdida de función ortogonal, pérdida de la visión de movimiento, peliopia, discromatopsia, cromatopsia verdosa, agnosia cromática, reducción concéntrica del campo visual, metamorfopsia, orientación espacial egocéntrica,* etc., etc. Varios de estos fenómenos han sido estudiados por primera vez por el A. por lo menos bajo alguno de sus aspectos (págs. 113, 368, 263).

Para un juicio definitivo de la obra es preciso esperar la publicación del segundo tomo, donde, además de completarse las investigaciones de las funciones táctiles y acústicas, se promete una exposición teórica extensa de la dinámica cerebral. No obstante, ya pueden avanzarse alguna ideas.

Desde luego, la tesis central queda bien asentada, ya que los hechos aducidos no parecen tener explicación alguna en una teoría general y exclusiva de localizaciones cerebrales. Resulta, en efecto, muy difícil de concebir una disposición anatómica de la corteza cerebral por la cual—por poner un ejemplo entre muchos—una lesión de la región central se traduzca en una reducción concéntrica del campo visual en ambos ojos. Lo mismo sucede en el trastorno del espacio táctil. Por otro lado, los fenómenos de refuerzo no pueden concebirse si la corteza cerebral no actúa como una unidad funcional resultante de las actividades de todos los elementos que la integran. La supresión de una porción de esa masa cerebral causa un descenso patente de nivel fisiológico o de excitabilidad, que puede recuperarse por los fenómenos de sumación. Según lo cual, la masa central actuaría normalmente reforzando la excitabilidad de los

diversos receptores sensoriales, ejerciendo sobre ellos un efecto de subordinación central; mientras que en el caso patológico del esfuerzo se trataría, a la inversa, de una subordinación periférica sobre los centros.

La explicación detallada de cada uno de los fenómenos anormales puede discutirse, pero creemos que la afirmación fundamental flota siempre por encima de todas las experiencias aducidas.

Con relación a la psicología experimental, además del problema de las localizaciones, otros tres llaman poderosamente la atención del lector: el de la teoría de la forma, el de la objetividad de los colores y el de la distinción de las facultades sensoriales. Es evidente que la doctrina gestaltista está conforme sustancialmente con la dinámica cerebral, de modo que ésta viene a ser un refuerzo experimental de aquélla; pero advertimos que esto no justifica cada una de las afirmaciones del gestaltismo, ni menos los presupuestos filosóficos de sus defensores. Así, cuando al tratar el A. de la relación entre las funciones sensoriales e intelectuales se apropia la frase de los gestaltistas: "La inteligencia es un modo de organización espontánea" (pág. 348), suponemos que la depura del sabor sensista que tiene en boca de sus autores, pues el gestaltismo no ha logrado remontar el vuelo todavía despegando de una vez del materialismo.

El difícil problema de la objetividad de los colores también encuentra aquí material nuevo experimental con el que contrastar otra vez sus posiciones. Sin embargo, no es fácil decidir si los hechos aducidos por el A. tienen su única explicación en la doctrina del color formal *subjetivo*, o también pueden sacar partido de ellos la sentencia de la *luz terminada*.

Respecto a la cuestión de la distinción de las facultades sensoriales, es preciso notar que, si bien la dinámica cerebral rechaza justamente toda distinción de facultades, si éstas se localizan en el cerebro (pág. 90), mas no sucede lo mismo si la localización es periférica, antes al contrario, se pone entonces claramente de manifiesto cómo la dinámica cerebral no es más que una mera *condición* de las funciones sensoriales.

El interés de los problemas que suscita la dinámica cerebral es patente, y esperamos que el A., con la publicación del segundo volumen, satisfaga pronto la curiosidad suscitada en torno a sus investigaciones.

A. Roldán.

Del Barrio, J. M.: *Las fronteras de la Filosofía y de la Física*. Tomo I. *El átomo*. Sal Terrae, Santander, 1945. XII-232 pp.

La *Bibliotheca Comillensis* se granjea, con el mérito y la oportunidad de esta publicación, un nuevo tanto de estima ante el público español, que, sin duda, le quedará agradecido y corresponderá como se corresponde a un libro interesante y de positivo valor. El autor, familiarizado—con familiaridad entusiasta de muchos años—con la literatura física, trata de introducir al estudioso de la filosofía en la última síntesis, que hoy ofrece la ciencia natural, sobre una descripción e interpretación de los cuerpos.

La obra, aunque de intenciones sintéticas, está todavía planeada con suficiente amplitud, como para poder proporcionar algo más que ligerísimas nociones sobre los resultados científicos, experimentales y aun teóricos. Por eso se proyecta más de un tomo y se omiten y presuponen, justamente, todos los conocimientos y resultados clásicos de la física y química elementales. Puede así decirse que resulta una obra hasta cierto punto especializada, al alcance de los no especialistas.

El primer tomo, que hoy presentamos, está dedicado al estudio del átomo. En la primera parte, de tipo casi exclusivamente descriptivo experimental, se van describiendo todos los elementos que integran el átomo, según se han ido revelando en una serie de fenómenos característicos. En la segunda parte, más teórica, se proponen gradualmente los sucesivos esfuerzos teóricos para integrar esos elementos en una estructura atómica tal, que satisfaga a todo el complejo de fenómenos experimentado. Así, desde el modelo de J. J. Thomson hasta las concepciones más abstractas de la mecánica cuántica,

Es mérito grande del autor el haber reunido toda esa información dispersa en un volumen, no muy grande, y con suficiente detalle como para llegar realmente a ambientar al profano. No es fácil hallar todo esto en otro libro español. Encuentro que, en este sentido, la primera parte está mejor lograda. En la segunda parte era más difícil obtener este efecto, y aun no sé si resulta posible del todo, pero ciertamente el autor ha conseguido, tal vez, todo lo que se puede obtener. Y luego, la exposición tiene toda la claridad ingenua y fresca de una clase, aunque por eso mismo haya que tolerar algunas maneras, que en el libro resultan algo desplazadas, por ejemplo, el pormenorizar ciertos datos numéricos escribiendo todas sus cifras. con miras, sin duda, a herir pedagógicamente la imaginación, Su claridad se armoniza con una gran precisión, y por eso mismo llega a chocar una expresión, harto imprecisa, al describir (página 12) la trayectoria de las partículas electrizadas, cuando la desintegración se verifica entre los polos de un imán. La información nuclear podía ser, aun cuando se ha redactado la obra, algo más completa, pero ciertamente no mucho más.

En ambas partes el autor, tocado de veneración por la ciencia, pero también de pasión por la sola verdad, se muestra informador crítico, y es éste un valor de la obra. Así, por ejemplo, censura decididamente, como inconsecuencia y como sin razón de la mecánica cuántica, el rechazar los núcleos atómicos, que él sigue estimando imprescindibles y fecundos. También discute y rechaza la interpretación probabilística de la función de onda ψ

Disentiríamos del autor cuando afirma que la mecánica cuántica "tiene sus raíces en la teoría de la relatividad" (pág. 221). Más exacto nos parece que ambas teorías se inspiran, sí, en la misma filosofía neopositivista, pero que físicamente representan tendencias antagónicas... La teoría de la relatividad representa una prolongación de la mecánica clásica.

El título general de la obra, *Las fronteras de la Filosofía y de la Física,* lo encontramos menos justificado y aun menos acertado. El autor parece inspirarlo en el hecho de que las cuestiones por él tratadas, "unas se estudian en ambas ciencias, otras sólo en Física, pero son base indispensable para las especulaciones filosóficas" (pág. IX). Parece más exacto que no hay cuestiones

comunes a ambas ciencias—si bien ambas se refieren al ser sensible como a objeto común—, y que, no ya determinadas cuestiones científicas, sino de suyo toda la ciencia natural del ser sensible es fundamento de la filosofía natural. En rigor, toda la ciencia natural es frontera con la filosofía, porque no confinan linearmente en una superficie, sino superficialmente en un espacio de profundidad. Pero, claro está, no es éste el sentido que el autor pretende expresar con su fórmula titular.

Con ella se podría, más bien, sugerir o confirmar en muchos una opinión que juzgamos equivocada. Se piensa muchas veces, más o menos reflejamente, que la mayor finura de la observación científica llegue casi a prolongarse con continuidad homogénea en la finura trascendental del análisis filosófico. Parece juzgarse, por ejemplo, que el electrón, o un proceso atómico, hayan de tener por fuerza una significación filosófica casi directa y, desde luego, mayor que otros objetos y procesos macroscópicos, por el solo hecho de ser más inaccesibles a la observación espontánea. No. El valor filosófico de un *dato* sensible está ligado a su novedad y a su exactitud y a su aproximación objetiva. Pero eso, no es precisamente proporcional a su inaccesibilidad experimental, ni lo microscópico o cuántico es, sólo por ello, más filosófico que lo macroscópico.

Precisa ahora advertir que este reparo al título es enteramente adjetivo al libro mismo, como lo es también el mismo título. El libro es una obra de física y contiene información científica excelente para quien se dedica a estudios filosóficos. Con todo, era oportuno insinuar ese reparo, porque precisamente el título justificaba la recensión en estas páginas y porque debíamos orientar al lector para que no busque en esta obra—al menos en este primer volumen—algo que sea filosofía de las ciencias. No ha sido ésa la intención del autor. La suya está magníficamente realizada y a ella queremos atenernos y por ella le felicitamos.

J. ECHARRI.

HUIDOBRO, EMILIO: *Historia de los sistemas filosóficos*. Barcelona, 1945.

Aunque este librito es un resumen de la historia de la filosofía para uso de los alumnos de la Facultad de Barcelona, sin embargo es sólido y tiene su originalidad. Los problemas que han preocupado generalmente a los filósofos son los problemas del ser, del conocer y del valer: por esta causa divide su opúsculo en tres partes, una para cada uno de los problemas indicados. La historia de los problemas es crítica, añadiendo a cada uno el juicio que merecen, "porque el desfile tan complicado de teorías tan opuestas, sin una toma de posición, resulta semillero de escepticismo e indiferentismo". El señalar con tanto acierto las relaciones y conexiones de sistemas separados a veces por siglos ayudará a los alumnos a comprender y a retener mejor la materia y el buen criterio, que en toda la obra campea, les servirá de una guía segura.

J. HELLÍN.

HUIDOBRO, EMILO: *Problemas filosóficos fundamentales*: lineas fundamentales. Barcelona, 1945. 200 pp.

Es un conpendio de filosofia en que se tratan sus principales problemas. Todo lo experimentable lo han copado las ciencias positivas, y así queda para la filosofía lo que está más allá de lo experimentable y de sus leyes; por tanto, la filosofía es metafísica. Los principales problemas metafísicos son los del ser y conocer, el del alma, el de Dios, el de la moral, y por eso divide la obra en cuatro partes, correspondientes a los problemas indicados. Preferente atención dedica al problema religioso, tan descuidado de ordinario en los estudios comunes universitarios. Es constante preocupación del autor hacer sentir el problema, dar las soluciones más adecuadas e indicar las conexiones de las soluciones entre sí. La dirección que sigue es la escolástica, sin querer, sin embargo jurar *in verba ullius magistri*. Nos es grato señalar la seguridad de la doctrina que en todo el opúsculo se defiende y la competencia profesional que en tan breves páginas ha sabido demostrar.

J. HELLÍN.

BRAVO UGARTE, JOSÉ: *Historia de Mexico*. Tomo I, *Elementos prehispánicos*; tomo II, *La Nueva España*; tomo III, *Independencia, caracterización política e integración social*. México, *Jus*. Revista de Derecho y Ciencias Sociales, 1941-1944. 158, 350 y 512 pp.

El plan del autor no es el desarrollo cronológico de la historia, sino el de capítulos o fases de ella, engarzada naturalmente según su ordenación en el tiempo; lo cual, para quien no esté ayuno en la materia, tiene la ventaja de concentrar la atención en los puntos capitales, con provecho de la visión total. Origen de los indígenas, tribus, organización social y política, religión y cultura, son las materias del tomo I. En el II, después de un capítulo dedicado a la conquista, se estudia la división orgánica de la Nueva España: formación de la sociedad con las diversas castas y mezclas; gobierno y sus brazos, desde el virrey a los alcaldes y corregidores, y sus enlaces con la metrópoli; la Iglesia, su organización, sus miembros seculares y regulares, con breve y sustanciosa síntesis de las actividades evangelizadoras de cada religión y de los distritos o misiones; la cultura material y la espiritual, en sus manifestaciones de trabajo, agricultura, minería, comercio, etc.; en la imprenta, bibliotecas, colegios y universidades, en las ciencias y en las artes; la vida ordinaria y los acaecimientos extraordinarios, cuatro o cinco durante todo el período, que se explanan con mayor amplitud: la proyección de Nueva España fuera de ella, jornadas marítimas y militares. En el tomo III se ajusta más el autor a las normas corrientes y describe la vida de la República, busca las causas del continuo vaivén político y de las revoluciones o, mejor dicho, revolución anticristiana que, con escasas treguas, va acompañando y carcomiendo la nación desde la independencia.

Para los lectores de PENSAMIENTO son de interés singular los capítulos V y VI del tomo II, porque ofrecen un cuadro bastante completo, aun reducido a autores y obras, del florecer científico en filosofía, teología y letras, no inferior, prescindiendo de genios, al de las naciones europeas, y muy por encima del de cualquier otra colonia.

El criterio del Sr. Bravo Ugarte es seguro, hispanófilo, sin panegíricos y sin fobias.

C. BAYLE, S. I.

BONET, ALBERTO, pbro.: *El catolicismo y la cultura frente a los nuevos tiempos.* Editorial Barna, S. A. Instituto "Summa". Colección Filosófico-Teológica, núm. II. Barcelona, 1945.

¿Cómo salvar la civilización occidental de las graves crisis que la amenazan? ¿Por la "acción"? ¿Por el "intelectualismo"? El Dr. Bonet ha demostrado con su misma vida (nos dice de sí mismo en el *Prefacio* de su obra) que es entusiasta "de las disciplinas de la acción", que personalmente ha "cultivado con toda intensidad durante algunos años"; y "aun actualmente", podemos añadir nosotros, porque si bien este libro fué escrito en 1943, sale a luz en 1945, cuando su autor es ya secretario de la Acción Católica Española.

Pero en él se armonizan el justo aprecio por la acción, con una visión clara de la necesidad imperiosa que tenemos de poseer una "alta cultura católica", si queremos que esta acción sea fecunda y duradera.

En nuestro siglo estamos "bajo el imperio de la espada. Es preciso que a su lado arda incesantemente la lámpara de la inteligencia", nos dice el Dr. Bonet.

Alrededor de este tema de actualidad suma desarrolla con maestría la tesis de que "no hay civilización cristiana sin cultura católica", que ésta debe darnos "la armonía entre la ciencia y la fe", "la alianza entre el catolicismo y la ciencia", alianza y civilización que "ni la virtud ni la fuerza bastan para crear o mantener", sin contar con la "contribución de la alta cultura católica"; con ella la Iglesia extenderá su benéfica acción pacificadora en el mundo de la post-guerra; finalmente, cierra este fecundo estudio con el tema tan vital, la "Universidad católica y la alta cultura católica".

Aun añade un discurso que pronunció en el *Congreso de Santander* (1938), "La contribución del pensamiento español a la idea de la libertad en la entrada de la época moderna", y un último trabajo, "La crisis de la alta cultura católica española en la preguerra".

Nuestra felicitación al Dr. Bonet por su aportación culturalista tan sumamente importante en nuestros días. Que su voz encuentre eco en todos los ámbitos de España y de Europa.

J. ROIG GIRONELLA.

RAMÓN ALBÓ MARTÍ: *Estadística de los factores influyentes en el extravío de los menores.* Barcelona, 1945. 79 pp. 23 × 16,50 cms.

Publicanse en este libro, pequeño en volumen, pero denso en su contenido, una serie de variadas estadísticas, acompañadas de abundantes gráficos en colores, con el fin de apreciar las causas que hayan podido influir en la conducta anómala o delincuente de los menores que en 1944 han sido objeto de la acción tutelar reformadora permanente del Tribunal Tutelar de Barcelona. Es ésta nada más que una de tantas publicaciones, siempre interesantes, con que su autor, benemérito apóstol en España de la Institución de los Tribunales Tutelares de Menores, periódicamente reseña la actuación del de Barcelona, del que es su juez, su fundador, su alma y su principal promotor. Con esta publicación, en la que seguramente habrán colaborado, a las órdones del Sr. Albó, el director del Laboratorio Psicotécnico, Dr. Claudio Bassols, y el subdirector, D. José Jover, asesor de Pedagogía de la Junta Provincial de Protección de Menores de Barcelona, evidencia, una vez más, el Sr. Albó la seriedad y solidez científica que ha sabido dar a la acción tutelar reformadora del Tribunal de Barcelona. Examínase en las estadísticas, cuidadosamente trazadas, de un modo especial el influjo del factor psicológico o biológico, del familiar y del social en los diversos aspectos de cada uno de ellos; y por el estudio de estas estadísticas el autor se confirma en lo que ya en anteriores publicaciones había afirmado; es a saber: "que el medio ambiente, o sea el factor social, con la inclusión del familiar... sobrepasa en mucho al factor biológico, tal como aseguran la mayoría de los autores, contra lo que se había dicho anteriormente...", y que el primero de los factores mencionados triplica, por lo menos, al segundo, y asimismo que éste, el biológico, rarísimas veces actúa aisladamente.

A nadie se oculta la importancia del estudio estadístico etiológico de la anormalidad o delincuencia infantil y juvenil, como el que se realiza en este libro. Puede éste ser de gran utilidad a los eruditos, a los pensadores y a cuantos se preocupan de los fenómenos sociales importantes y de la regeneración social y educación cristiana de tantos menores extraviados.

F. M. PALMÉS.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La prudencia política*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1945; 12,5 × 19, 210 págs., 15 ptas.

El docto catedrático de la Universidad Central, autor de estas páginas, se propone en ellas conciliar dos posturas antagónicas de la política: el doctrinarismo y el oportunismo, o sea la tesis de los que quieren gobernar con principios a priori, inmutables e igualmente aplicables a todos los pueblos y en todas las circunstancias, y la de los que no admiten base alguna sólida e inconmovible que guíe al gobernante en sus decisiones.

La tesis defendida en el libro equidista de ambos extremos. La prudencia política recoge de ambas posturas extremas cuanto en sí encierran de positivo y ventajoso, y anula en una unidad superior cuanto entrañan de perjudicial y negativo.

Esta idea está desarrollada en tres partes. En la *primera* delimita el A. la esfera de la prudencia política, llamando así a la virtud que dirige las acciones relacionadas con el bien común, a la que considera primero en el jefe de la nación, en quien reside *architectonice*, y que tiene por misión subordinar al bien común la prudencia de los súbditos, y luego, en los mismos súbditos, a quienes toca descubrir los medios acertados para que sus acciones, como miembros de la sociedad, no se desvíen del bien común, que es, a la vez, su bien particular. En esta primera parte se indican también las relaciones entre la prudencia política, la sindéresis y la ciencia moral.

En la *segunda* parte se trata de la flexibilidad de la prudencia política y de su moralidad. Así como en la *tercera* se estudian sus actos y los requisitos para su realización. En un capítulo final se distingue con precisión la falsa prudencia de la verdadera

Este es, a grandes rasgos, el contenido del libro. Como se ve, el fondo de la doctrina es el tradicional católico. Es muy de alabar este recuerdo de la doctrina sana a tantos como teórica y prácticamente se apartan de ella en sus actos de gobierno, ya sea prescindiendo en absoluto de las normas fundamentales de la moralidad y del derecho natural, ya pretendiendo implantar con absurdo conato una manera determinada de gobierno en todas las naciones, sin tener en cuenta la manera peculiar de ser y la realidad política concreta de cada nación.

La doctrina desarrollada en el libro es, pues, la verdadera, y el autor merece sinceros plácemes por el trabajo realizado.

Algunas ligeras observaciones de detalle creo ayudarán, tal vez, a perfeccionar el trabajo; con esta intención, al menos, las hago.

Tal vez la doctrina expuesta en el c. 2 de la 2.ª parte ganase en claridad y en exactitud ateniéndose a la clásica división de las acciones humanas en *interiores* y *exteriores*, llamando interiores a los actos elícitos de la voluntad,

y exteriores, a todos los demás. De esta manera, inmediatamente se ve que la bondad o malicia moral del acto exterior depende solamente del acto de la voluntad; pudiendo darse actos externos que tengan efectos físicamente excelentes y que, en cambio, en el orden moral sean abominables, por serlo el acto interior, del cual dependen. El mismo A. usa esta terminología en las páginas siguientes. ¡Lástima no haya sido la escogida ya desde el principio para insistir en ella!

La noción de bien moral, tal cual se refleja en la p. 110 ss., me parece que no está del todo aquilatada; pues bien moral es aquel que conviene al hombre como tal, y el bien común no puede negarse que es un bien que conviene al hombre como tal, siendo éste, naturalmente, sociable. Otra cosa es que pueda dicho bien pretenderse por medios moralmente malos, y entonces la acción sería simplemente mala.

También creo se apoya demasiado en una teoría que no pasa de probable, a saber, que el acto formalmente constitutivo de la ley es el del entendimiento, para deducir que la prudencia política ha de ser moral. Los que defiendan que es el acto de la voluntad el que formalmente constituye la ley, admiten lo mismo esta doctrina. Una cosa cierta no debe hacerse depender de una probable.

En la pág. 104, bien que incidentalmente, defiende demasiado categóricamente que el uso del torpedo humano es, moralmente, malo. Creo se trata de un caso de suicidio indirecto, que, por lo tanto, puede ser lícito si se dan las condiciones necesarias.

Pero estos reparos no quitan nada al mérito grandísimo de la obra, cuya difusión sinceramente deseamos. Y nos congratulamos con el autor por el reconocimiento oficial de esos grandes méritos de su libro, al otorgársele el *Premio Nacional de Literatura*.

I. GONZÁLEZ.

PEMARTÍN, JOSÉ: *Bosquejo de una filosofía sevillana*. Discurso de recepción en la Academia Sevillana de Buenas Letras, y su contestación por el Reverendo P. Alfonso Torres, S. I. Sevilla. Editorial Católica Española, S. A., 1945, 68 pp.

El valor de lo que Sevilla y sus hijos han dado a la historia de la filosofía española no puede descubrirlo un análisis cuantitativo; éste nos daría una cifra insignificante como expresión de la aportación sevillana en aquel campo del saber. Muy distintos, y mucho más halagüeños, son los resultados del análisis cualitativo de la filosofía hispalense. El señor Pemartín se ciñe tan sólo a la valoración de los méritos de tres sevillanos ilustres: San Isidoro, Sebastián Fox Morcillo y don Miguel de Mañara. En el estudio sobre la filosofía de Mañara, Pemartín nos hace ver y gustar las interesantísimas afinidades que existen entre ese pensamiento y el moderno existencialismo heiggeriano; pero dejando, a la vez, bien patente el abismo de divergencia que les separa. El señor Pemartín termina su disertación, tan rica y luminosa, formulando este programa de una posible filosofía hispalense: deberá ser realista, am-

biciosa de perfección e ideal y, a la vez, "filosofía de la buena muerte", esto es, con justo sentido del valor relativo de la temporal vida humana y de sus eternos destinos.

El P. Torres recoge en su contestación al señor Pemartín los pensamientos apuntados por éste acerca de las relaciones ideológicas entre la filosofía moral de Mañara y el existencialismo heideggeriano, subrayando con vigorosos trazos la radical oposición que media entre aquel humano sentir, vida y muerte, del filósofo sevillano, henchido de esperanzas, y el desesperado nihilismo del profesor de Freiburg.

R. CEÑAL.

VASCONCELOS, JOSÉ: *Etica*, 2.ª edic.; Ediciones Botas. México, 1939; 21 × 14; 626 págs., 10 pesos mex.

Podemos decir que la 2.ª edición de esta *Etica* es mera reproducción de la publicada por el a. el año 1932 en Madrid. Los cambios se reducen a algunas palabras insignificantes. Por eso, los que conozcan la edición anterior conocen también la presente.

No puede, ante todo, presentarse como un texto de Etica, ni por las materias tratadas ni por el orden seguido ni por el método adoptado. Es una serie de disertaciones sin gran dependencia unas de otras, no siempre relacionadas con la filosofía moral—una tercera parte, por lo menos, podría, sin dificultad, amputarse, sin que la Etica, propiamente tal, perdiese nada—, expuestas en forma de artículo de revista o de disertaciones académicas, en general, demasiado difusamente. No quiere esto decir que esas disertaciones no relacionadas con la Etica no tengan su mérito desde otro punto de vista.

Sería muy largo señalar los puntos en que disiento del autor, o indicar pormenores inexactos o falsos; me contento con un juicio general.

Ante todo, reconozco en el A. una erudición nada vulgar: facilidad, claridad y exactitud en la redacción; amplios conocimientos de los diversos sistemas filosóficos; una marcada orientación espiritualista, muy de alabar en estos tiempos de materialismo, orientación que le lleva a coincidir en muchos puntos con la sana filosofía; muestra bastante originalidad, desviándose de la senda trillada de la huera filosofía alemana y anglosajona—de las cuales se muestra enemigo declarado—, para hacer filosofía hispánica, que es más universal y más humana. Cualidades son éstas, sin duda, muy de alabar, lo mismo que su valor para romper las cadenas de los absurdos sistemas importados de Germania, que aprisionan a muchas de nuestras Universidades.

Pero esta independencia y originalidad le ha llevado, a veces, a sobrepasar la raya y dar en el error filosófico y dogmático. Bien que en general se muestre conforme con las doctrinas de la Iglesia, no duda en disentir de ellas en algunos de sus dogmas, y se queja de que se lancen anatemas, y se ponga fuera del catolicismo a aquéllos, dice, "a quienes una humilde sinceridad nos obliga a diferir de ciertos aspectos del dogma" (p. 265).

Uno de estos puntos es la eternidad de las penas como castigo del pecado.

Al tratar de la ética sexual hallamos también muchos puntos imprecisos, otros completamente falsos.

En resumen: que entre no pocos elementos aprovechables encontramos en la presente obra muchos otros erróneos, desenfocados, y aun en abierta oposición con el dogma. Un estudio más a fondo de la sana filosofía escolástica creo podría traer al autor plenamente al campo de la verdad, que sinceramente parece buscar.

I. González.

Vasconcelos, José: *Manual de Filosofía*. Ediciones Botas. Méjico, 1940. 12 × 19 cm., pp. 375, 5 pesos.

Don José Vasconcelos es un autor fecundísimo, quien, además de muchas obras históricas y políticas, ha escrito un *Tratado de Metafísica*, una *Ética* y una *Estética*, y sus admiradores le dan el título de creador de una filosofía americana. Ciñéndonos al presente tratado, éste es una historia de la filosofía, mas como es una historia crítica, ha preferido titularlo *Manual de Filosofía*. En su crítica advertiremos las siguientes características: *primeramente*, es un hispanoamericano que se siente orgulloso de su abolengo hispano, y sumamente dolorido por la dominación anglosajona sobre Hispanoamérica; por eso ve en Rousseau y en Voltaire, aunque franceses, dos intrumentos en manos de los anglosajones para introducir allí su dominio; en Spencer ve un filósofo que sucedió a los dos anteriores en ser instrumento de la nueva conquista, etc. En *segundo lugar*, es una inteligencia amante de claridades y de valores reales; por su oscuridad fustiga a Heidegger, y por su amor a valores reales fustiga a los admiradores de Brentano, el inventor de la vulgaridad de que nuestros conocimientos y nuestras voliciones se refieren a un objeto, y ridiculiza a Husserl, el inventor de esencias separadas, como la rojez, le verdeidad, etc. En *tercer lugar*, conoce muy mal la filosofía escolástica, y por eso se explican las equivocaciones en que incurre al hablar de la neoescolástica y el neotomismo. En *cuarto lugar*, se halla atrasado en la información de algunos escritores, y así, de Husserl no aparenta saber que ha caído finalmente en el idealismo. *Por fin*, carece de principios filosóficos firmes que le sirvan de base para ejercer una crítica segura sobre los autores y sobre sistemas. Así, aunque se muestra admirador de la Iglesia Católica y de Jesucristo, sin embargo, habla de fantasías mítico-religiosas del Génesis, de la leyenda de Abraham, del libro de los Cantares, como de un libro que se refiere a las intrigas y a los amores de Salomón, nos dice que en filosofía no hay verdades eternas y absolutas, y que el discurso no soluciona ningún problema, sino que únicamente nos da cohesiones de ciertas afirmaciones con principios adoptados. Aunque el libro tiene bastante erudición e independencia de juicio, sin embargo, su lectura no es recomendable para la formación de la juventud.

J. Hellín.

N. de la R.: Posteriormente a la publicación de las obras que aquí se critican, el Sr. Vasconcelos ha hecho muy explícitas manifestaciones de sincera fe católica.

GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *Etica.—Etica empírica.—Etica de bienes.—Etica formal.—Etica valorativa.* Univers Nacional de México, Centro de Estudios Filos. México, 1944; 20 × 15; 217 págs.; 8 pesos mex.

El autor, que es profesor de la Universidad de México, presenta esta obra como un manual escolar de ética. Por cierto que está adornado de las cualidades que deben exigirse en un texto escolar, como son la claridad y la precisión, dotes que, sin duda, resaltan en la obra.

Sin embargo, no es un manual completo de ética, ya que solamente expone una cuestión de las muchas que encierra el dilatado campo de la ética, defecto bastante común en las Universidades de nuestros días, quedando de esta manera muy menguada esta asignatura.

El autor se muestra decididamente partidario de la moderna axiología importada de Alemania; es defensor de la ética de los valores, como contrapuesta a las éticas empíricas, de bienes o de fines, y formalista kantiana. Expone primeramente cada una de dichas éticas, haciendo resaltar su doctrina fundamental e indicando las razones por las cuales las rechaz. No cabe duda que se muestra bastante mesurado en esta refutación, así como imparcial en la exposición, bien que no original, y aun dudo que haya leído los autores sostenedores de las diversas Eticas; tanto la exposición como la crítica las hace siempre siguiendo a los autores valoristas, sus favoritos, máxime a Scheler y a Hartmann. Le hallamos, sin embargo, muy deficiente en la exposición de la doctrina escolástica, a la cual solamente hace una referencia brevísima, tomándola también de Hartmann, como apéndice a la exposición de la Etica de bienes.

No voy a hacer ahora una crítica detallada de la Etica de los valores, de la que es la presente obra una aceptable sistematización y un resumen de los que dicen sus principales autores. Creemos, sin embargo, que o no explican nada o dicen lo que los sostenedores de la Etica de bienes, aunque con otras palabras y maneras, que no logran aportar sino confusión e imprecisión a un problema tan importante y que tan acertadamente tiene resuelto la filosofía escolástica.

I. GONZÁLEZ.

IVES DE LA BRIÈRE, S. I.: *El derecho de la guerra justa.—Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas.* Trad. de Luis Islas García. Edit. Jus, México, 1944; 20,5 × 15,5; 276 págs.

El célebre jurista P. Ivo de la Brière, con la competencia en él habitual, nos da en este libro cuanto se puede desear sobre la guerra. La obra está dividida en diez capítulos, y van desfilando por sus páginas las etapas de la tradición teológica en relación con la justicia del derecho de guerra; las tres condiciones tomistas de la guerra justa; la conciencia moral y la eventualidad de la guerra; la manera de llevar las hostilidades según los principios del derecho de gentes; la situación de las potencias neutrales; el derecho a las represalias; los elementos de una paz justa; las sanciones; la crítica de la

concepción tradicional de la guerra justa y, por fin, la manera de transformar el derecho de la guerra justa.

De particular actualidad en nuestros días es la exposición de la llamada *objeción de conciencia* ante el servicio militar (pp. 110-126) y el derecho a juzgar a los responsables de la guerra o a los que hayan violado en ella el derecho de gentes (pp. 215-230).

Está muy en su punto la crítica que hace de las condiciones exigidas por la tradición escolástica del derecho a la guerra, dadas las nuevas condiciones de los pueblos y, sobre todo, las nuevas armas empleada. Subscribimos por completo la afirmación de la p. 240: "Es necesario reconocer que llega a ser difícil imaginar una causa tan grave y tan funesta por sí misma para que pueda apelarse voluntaria y legítimamente al recurso de la guerra, tal como ella se hace y se hará en nuestros días." Naturalmente, se trata de la guerra ofensiva; pues el defenderse contra la injusta invasión del propio territorio ya se ve que siempre está permitido, pues *Vim vi repellere omnia iura permittunt.*

La exposición de tan sólida doctrina es sumamente clara.

I. González.

Daniel Sargent: *Tomás Moro.* Traducción de Pedro Zuloaga. Editorial Ius. México, 1945.

Aparecida en 1933, con motivo de la solemne canonización del mártir de Jesucristo, Tomás Moro, ex canciller de Inglaterra, esta interesante biografía ha alcanzado ya la tercera edición inglesa.

El autor de la célebre *Utopía*—libro que ha dado esta palabra a todos los idiomas europeos y que ha sido leído y mal interpretado como las grandes obras maestras—se nos presenta no solamente como el gran amigo de Erasmo, inmortalizado por éste en el *Encomium Moriae*, sino, sobre todo, como el vapuleador de las insensateces de la Europa de su época que, habiendo recibido para guiarse en su conducta la luz de la fe, además de la razón—la sola de que disponían sus pobres "razonables utopianos"—abusaba de la fe y no usaba de la razón.

La *Utopía*, a juicio del biógrafo, la habría comenzado Moro como entretenimiento literario-filosófico, convirtiéndose luego en vehemente sátira contra las diez mil insensateces de su tiempo. "Como la de Dante para Florencia, a veces la ironía de Moro (para los londinenses) llega al rojo".

El biógrafo, en bellas y emocionantes páginas, pone ante el lector, así, la heroicidad de quien da generosa y alegremente su vida en testimonio de la fe católica romana, como la ejemplaridad cristiana del filósofo-humanista en todas las diversas situaciones de su vida. Para expresar la gratísima impresión que nos ha producido la lectura de este precioso estudio biográfico, diríamos que el autor pone en él de manifiesto la gran verdad que dijo el Cardenal Reginaldo Pole al tener noticia de la decapitación de Tomás Moro: *Interfecistis hominem omnium anglorum optimum.*

M. Florí.

CASO, ANTONIO: *Sociología.* Editorial Porrua. México, 1945; 18 × 25 cms., 414 págs.

Después de describir la sociología moderna, de la cual él se ocupa, y exponer sus caracteres principales (cap. I), pasa a examinar las causas concurrentes en la determinación de los hechos de la vida social, partiendo del exterior al interior, o sea del medio ambiente físico y los factores biosociales, a los psicosociales, v. gr., el lenguaje, la religión, arte, ciencia, etc.

Las causas, pues, que influyen en la formación de la sociedad y en sus distintos matices, son: la Astronomía, la Geografía, las razas, la economía, de la cual toma ocasión para juzgar de las ya trilladas teorías marxista y malthusiana.

Mucho más se detiene en examinar el lenguaje, la religión, el arte, la ciencia, etc., como fenómenos influyentes en la existencia y vida social.

Sobre el lenguaje, dice (pág. 209): "Todos los filósofos juzgan que es una invención humana. El cristianismo sostiene la revelación divina del lenguaje".

Mayor espacio dedica a la religión. Después de describir en el párrafo primero la psicosociología del mito, se expresa así (pág. 227): "El miedo hizo a los dioses; sí, es verdad; pero no toda la verdad; también la admiración, también el entusiasmo. De este modo se completa la psicosociología del mito. Es primero una causa que se ignora; después, es la psique, la conciencia, que se proyecta con todo su contenido sobre aquello que se teme y admira y cuya causa se desconoce, y es, por último, la conciencia gemela de otro hombre y otros más, ignorantes todos y todos temerosos y admirados. Entonces surge el mito: el demonio, el alma, el fetiche, el angel, el dios. El Dios constituye la más alta personificación del mito".

También trata extensamente sobre la familia y el matrimonio como elemento principal de la sociología moderna.

Sobre el origen del matrimonio y la familia, enumera las opiniones más modernas, v. gr., la monogamia, la promiscuidad, el matriarcado y la unión transitoria sexual. El autor prefiere el *aparejamiento transitorio* como *progénesis* de la familia dentro de la comunidad.

En resumen: el libro es erudito y moderno. Muestra el autor un conocimiento nada vulgar de todas aquellas tendencias que se relacionan con la génesis de la sociología, que no son pocas, y sabe sacar de ellas los argumentos para probar su tesis. También sabe juzgar con acierto las diversas y múltiples opiniones sobre la sinergia social. Lástima que se muestre ateo, positivista y completamente ajeno a las ideas tradicionales sobre la sociedad.

G. MÁRQUEZ.

FRANCISCO LARROYO y MIGUEL CEVALLOS: *La lógica de la ciencia con una propedéutica general de la filosofía.* Editorial Porrua, México. Ed. 5.ª, 1945, 24 × 18 cm., pp. 320.

En tres partes se divide el libro; la primera trata sobre la índole de la lógica y su independencia de las otras ciencias; la segunda, trata sobre las

tres operaciones de la mente para llegar a la verdad, y la tercera, trata sobre la noción de ciencias positivas, su división, la índole de cada una de ellas y los métodos apropiados a cada una en particular.

Los autores no quieren seguir un método meramente compilatorio y analítico de las cuestiones que suelen tratarse en la lógica, porque esto no haría penetrar al alumno en la entraña de la lógica, y por esta causa indican constantemente cómo las materias que se van exponiendo sirven para formar la metodología general, y hacen constantemente aplicación a los principios y a los procedimientos de las otras ciencias. Es una novedad haber dado cabida entre los métodos de llegar a la verdad al método trascendentalista y al método fenomenológico de Husserl. Entre otras enseñanzas sensatas está la de tomar decididamente partido en favor del determinismo de las leyes físicas, atribuyendo toda apariencia de indeterminismo a que no conocemos todas las causas que han intervenido en el fenómeno.

Sin embargo, hallamos algunas cosas que no son tan dignas de elogio. Creen haber progresado sobre los antiguos al hacer un análisis del juicio que sea independiente de las formas del lenguaje, en lo cual no hacen sino repetir la doctrina de Santo Tomás, el cual ya decía que el juicio no consta de tres cosas o elementos, sino solamente de dos, referidos el uno al otro por medio de un signo, cuando se expresa con palabras, los cuales dos elementos no están meramente yuxtapuestos, sino que son determinación el uno del otro (Cfr. Descoqs, Theol. Nat. I, p. 64). En toda la obra se respira un aire kantiano bien visible. Por esta causa, nos dicen que no es posible un conocimiento de la cosa en sí, y que la metafísica, que trata de buscar una realidad metanatural, es cosa ya pasada; ésta es también la causa por qué se nos dice que filosofía es la ciencia de los valores, lo cual significa una desesperación absoluta de poder conocer lo que son las cosas independientemente del interés que tengan para con nosotros. Cuando nos hablan del método de Husserl pretenden que es imposible que el sujeto sea también un contenido de conciencia, porque entonces se necesitaría otro sujeto para quien aquel primer sujeto fuera objeto, y así indefinidamente. No advierten que ésta es la índole propia e inconfundible del ser consciente, a saber, el ser diáfano para sí mismo, no solo indirectamente con la conciencia concomitante cuando piensa en otras cosas, sino también directamente reflexionando sobre sí mismo. Creen que los antiguos desconocieron la aporética o sus normas, lo cual es bien extraño, porque si abre la *Suma* de Santo Tomás y las obras de cualquier escolástico, verá cómo las cuestiones siempre se introducen con la sabida pregunta: Utrum, y cómo se ponderan con diligencia las soluciones opuestas (heterotesis las llama el autor) antes de llegar a la propia solución. Al hablarnos de la mística, nos dice el autor que en ella se pierde la propia personalidad, confundiendo así la mística heterodoxa y la mística católica. Finalmente, no poco ganaría la obra si desapareciesen de ella ciertos términos exóticos y ampulosos, como: apofántica y apófansis, heterotesis, aporética, postformar, rol. La presentación del libro es esmerada y rica.

J. Hellín.

N. B.: Otros libros *infra*, pág. 369.

REVISTAS

INTRODUCCION. CRITERIOLOGIA. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL

CUESTA, SALVADOR: *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la filosofía.* RazFe, 130 (1944), 284-302, 390-412; 131 (1945), 473-480, 551-562.

I. Pocos son los investigadores de la Metafísica. ¿Los impedimentos?: el hombre animal. Y en esos pocos, ¿cuál es el origen del filosofar? Aristóteles señala la admiración, y no sólo de meros fenómenos cósmicos, sino más bien antropológicos; que se bifurca después en dos teorías: la moderna, preocupación sobre el hombre concreto, y la más antigua que, con San Agustín, nos va a servir de guía.

La experiencia de la limitación del bien. Donde acaba el bien empieza la filosofía; y eso lo experimentamos principalmente en: 1) *El dolor físico*, que nos pone en contacto con un conjunto de problemas ontológicos, teológicos y morales. 2) *La malicia de los prójimos*, que ya desde la juventud, pero sobre todo en la edad de los engaños, es un problema de profundas raíces filosóficas. 3) *La lucha dentro de nosotros mismos de tendencias elevadas y tendencias degradantes.* Lucha ya consignada por San Pablo y San Agustín, y origen de gran número de sistemas. 4) *El protagonismo y antiprotagonismo en la vida social.* Palabra de cuño griego, que indica primacía en la lucha de anhelos, ilusiones, tendencias alrededor del yo; humanísima tendencia, que ha merecido la atención de todos los filósofos.

II. Aunque lo han intentado, no todos los sistemas han dado al protagonismo soluciones adecuadas. Entre las modernas, la de Freud, con su teoría sexual, y Nietzsche, con "el Superhombre", no fueron felices, aunque sí sonadas. El protagonismo engendra la filosofía por su ilustración; el antiprotagonismo, que nos condena a un vulgar vivir, al preguntarnos para qué sirve ese afán que ha de parar en desengaño; y nos encontramos con las soluciones transpersonalista, panteísta y cristiana. *La muerte.* Musa inspiradora, no sólo de filósofos inferiores, populares, ¡cuántos aforismos y sentencias en torno al tema de la muerte!, sino también de metafísicos, que se preguntan, ¿para qué es la vida?; ¿es para la muerte? No hay sistema que no se haya preocupado del problema. Platón y los neoplatónicos, los académicos con Cicerón, a quien la muerte arranca las pocas páginas verdaderamente filosóficas; los plotinianos con la doctrina de la liberación del alma; los estoicos, en especial Séneca; los epicureístas con Lucrecio Caro. Al idealismo el tema le preocupa poco, ya que él lo engendra todo; lo contrario sucede con el existencialismo, que coloca en el centro de sus problemas el de la muerte y reniega de toda solución cristiana; concentrado en su angustia define al hombre "Ser para morir". De ahí la adherencia obsesionada a lo temporal, especialmente en Heidegger, el metafísico del existencialismo, con sus consecuencias morales, en general detestables, y sus contradicciones internas en la definición misma del ser como tempo-

ral, y su truncamiento de los anhelos de eternidad, con la satisfacción en lo temporal o con la desesperación.

III. *Los católicos y la muerte.* Para el cristiano es terrible la muerte, porque para él la vida es de un valor inestimable, De donde la pregunta: ¿es natural la muerte? En este orden es natural, responde, como pena del pecado. Pero al mismo tiempo al creer en la inmortalidad del alma cree, superando al paganismo, en la resurrección del cuerpo a vida inmortal; fe que completa su visión total del hombre. En el curso de la Historia vemos confirmadas estas consideraciones en la filosofía griega presocrática, sobre los problemas cosmológicos, que generalmente se le atribuyen, afloran preocupaciones fundamentales sobre el hombre, su origen, sus problemas. Las filosofías orientales se agitan también en torno al problema del dolor; baste recordar el eterno tema de la purificación. Para Santo Tomás el filosofar es camino para el conocimiento y amor de la Verdad, que es Dios. Para los que no vuelan tan alto, la investigación de la verdad por la razón coincide con un caminar a grandes jornadas hacia Dios.

IV. *La originalidad.* Debemos hablar también del origen de los sistemas filosóficos. Son inestables a causa de la preocupación por la originalidad. Es preciso establecer cuál sea la originalidad propia de la filosofía y hasta qué punto sea original cada sistema. Existe una originalidad estética que consiste en crear y otra científica que consiste en inventar (encontrar). Esta última es propia de la filosofía. El genio griego, al acomodarse a ella, estableció en todos los órdenes culturales los cánones eternos. Del mismo modo la filosofía cristiana con ansia ardiente de Verdad, a dar de ella testimonio vino Cristo, no creó, sino inventó y perfeccionó la antigua filosofía griega con los hallazgos de nuevas verdades. Los modernos filósofos extraescolásticos han confundido la filosofía con el arte. Cada uno hace *independientemente su filosofía.* Las consecuencias son desastrosas: en el orden político, lo muestra la historia de los últimos cien años; en el filosófico, el escepticismo, el relativismo, la repetición de sistemas. La filosofía verdadera no puede ser creacionista, ni lo es el pensamiento cristiano. *L. Salcedo.*

DILTHEY, W.: *Las ciencias del espíritu.* CuadAd, 2 (1945), 9-19.

Se trata del prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu,* que primitivamente iba a llamarse *Crítica de la razón histórica,* como avance de la traducción de dicha obra en vía ya de realización. El intento del libro se expresa así: "unir un método histórico con uno sistemático, para resolver, con el máximo grado de certeza que me sea asequible, la cuestión de los fundamentos del espíritu". A la escuela histórica, en su estudio y valoración de los fenómenos históricos, le faltaba la conexión con el análisis de los hechos de conciencia, es decir, una fundamentación filosófica. Tampoco logró realizarla la escuela positivista mediante una trasposición de principios y métodos de la ciencia natural. Dilthey encontraba un fondo firme para anclar su pensamiento en la experiencia interna, en los hechos de conciencia: "Toda ciencia es ciencia, pero toda experiencia tiene su conexión originaria y su validez, determinada por ella, en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge en la totalidad de nuestra naturaleza," Este es el punto de vista gnoseológico, fuera del cual no puede reconocer otro la ciencia moderna. Así se fundamenta

también la independencia de las ciencias del espíritu, cuyo centro es el análisis de estos hechos. En el complejo de los hechos de conciencia se reconoce todo el fundamento de la filosofía. Pero la ocupación, tanto histórica como psicológica, con el hombre entero, le llevaba a poner a éste, en la multiplicidad de sus facultades, como fundamento del conocimiento y de sus conceptos. "El método del siguiente ensayo es, por tanto, éste: todo elemento del pensamiento abstracto, científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como la muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la historia, y busco su conexión. Y resulta esto: los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad..., todos ellos pueden explicarse desde esa naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene sólo distintos aspectos. No la suposición de un rígido *a priori* de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía", *J. Iturrioz.*

Rodríguez, Teodoro: *Criticismo, Irracionalismo y Escepticismo* (El problema crítico), CdD, CLVII (1945), 281-306.

El camino irracional que ha seguido el problema crítico entre los modernos ha sido por querer cosas superiores a nuestras fuerzas; de aquí la multitud de errores y el escepticismo. Hay grados en la perfección del conocimiento que dependen principalmente de las condiciones particulares del observador. El escepticismo arranca al querer intentar poseer los conocimientos con perfección absoluta, que es exclusiva de Dios. Es absurdo, al no conseguirlo negar la facultad de conocer o atribuirle cualidades contradictorias (Kant). El *problema crítico* nació en los albores de la Filosofía, pero a nadie se le ocurrió plantearlo en la antigüedad, porque se estimaba un despropósito proponer un problema que no podía enunciarse sin que quedara resuelto en el enunciado. El origen de la falsa posición en que se ha colocado la filosofía moderna son estos cuatro principios: liberalismo, laicismo, naturalismo y racionalismo. No trata expresamente de Kant, pues remite a otro trabajo y se extiende en hacer ver el caos ideológico de Descartes, padre de todos los modernos errores. El problema crítico básase en pretender que una inteligencia limitada vea las cosas con absoluta perfección, como Dios. El hombre en muchas cosas posee verdadera certeza, aunque no con perfección absoluta; por tanto, el escepticismo es absurdo. Los conocimientos humanos, aunque con las imperfecciones de toda obra humana, poseen valor para producir en nuestro espíritu incontrastable certeza.

La posición del P. R. es dar por supuesto resuelto el problema crítico en la veracidad de nuestros sentidos, atestiguada por la evidencia.

J. Jiménez.

Ortega y Gasset, J.: *Ni vitalismo ni racionalismo.* CuadAd, (1944), 11-24.

Es reimpresión de un antiguo ensayo de Ortega, de 1924. De él dicen los editores: "Este trabajo, tan denso y lleno de afirmaciones graves, conserva todo su valor intrínseco, y su alcance es aún mayor si se atiende al momento en que fué escrito, dentro de la cronología de nuestro tiempo." De este ensayo dice su mismo autor interpretando, después de la lectura de Dilthey, lo que

en él se sugiere, y es "nada menos que lo siguiente: La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo—tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie—, proviene de que se entiende por razón la "razón pura", esto es, la razón "sola" y aparte; pero desaparece si se funda la razón "pura" en la totalidad de la "razón vital". El irracionalismo a que se condenaba precisamente la orgullosa "razón pura" se convierte en claro e irónico racionalismo de la "razón vital". Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*" (*G. Dilthey y la idea de la vida*. Ensayo recogido en *Teoría de Andalucía*, pp. 105-192; la cita se encuentra en una nota en la p. 161-2. *J. Iturrioz.*

MARTINS, DIAMANTINO: *Descartes ou Balmes? À volta do problema crítico fundamental*. RevPortFil, 1 (1945), 251-269.

Los trabajos recientes de De Vries, de Florí, de Mindán, sugieren la revisión del problema crítico. Dos son las posiciones extremas: la de Descartes, renovada ahora por Oscar Phyllipe, que proclama la vigencia del problema en toda su crudeza; y la de Balmes y el dogmatismo contemporáneo, que niegan todo derecho a la crítica del conocimiento. En la defensa del dogmatismo se distingue Etienne Gilson, que sostiene que "todo puede ser criticado en una filosofía realista, salvo su realismo mismo". No es aceptable esta posición: el problema de la justificación racional de la validez objetiva de nuestro conocimiento tiene perfecto sentido y valor en el orden de la certeza refleja filosófica. Porque, si no es posible prescindir físicamente del uso válido de nuestras facultades cognoscitivas al plantear y resolver el problema, sí es posible prescindir lógicamente de su valor. No se puede suponer, claro está, lógicamente en la crisis filosófica del conocimiento su valor; pero esto no excluye que en la crisis misma ese valor aparezca y se revele; y así tendrá que ser si ese valor ya se daba ontológicamente en el mismo conocer crítico. Y así es, en efecto: el conocimiento reflejo se justifica a sí mismo en el sentido de que se ilumina al iluminar; el conocimiento es una luz que se torna, en la reflexión, transparente a sí misma. Esta identidad de luz y objeto iluminado la descubre el conocimiento crítico en el mismo acto psicológico, donde se verifica la más perfecta identidad lógica de lo existente (el pensamiento como acto) y lo inteligible (el pensar del pensamiento); esto es, la crisis descubre en su propio conocer la perfecta realización del predicado en el sujeto, es decir, su insobornable verdad. *R. Ceñal.*

ABRANCHES, CASSIANO: *Conhecimento e ser*. RevPortFil, 1 (1945), 9-17.

El punto de partida de toda construcción filosófica es problema arduo, de cuya solución depende toda la suerte de la filosofía misma. En todo comienzo nos encontramos con esta fuente primigenia del filosofar: nuestro acto de conciencia. Pero esta conciencia no es clausura hermética, sin aberturas ni horizontes; esto nos condenaría a un subjetivismo estéril, contra el cual se rebelan todas las fuerzas de nuestro espíritu. Porque "nuestra conciencia es vida, actividad y no un puro conceptualismo extático. En el yo pensante, en el acto de pensar... se da una presencia viva del ser, aunque presencia oscura". Se nos dan así en el acto de conciencia conocer y ser en perfecta unidad. Más exactamente: la inteligencia en acto se revela como identidad ac-

tual de lo real existente y de lo inteligible. Pero esta identidad innegable postula, a su vez, una fundamentación última: ésta no puede ser otra sino la perfecta adecuación del ser con lo inteligible por sí mismo, que es Dios. Así, pues, partiendo del acto de conciencia concreto y vivido, de su relatividad e indigencia, nos podemos elevar al conocimiento del ser absoluto, razón última de todo. *R. C.*

OLGIATI, FRANCESCO: *Il concetto di metafisica*. RivFilNeosc, 37 (1945), 215-243.

Ninguno, entre los conceptos filosóficos, más impreciso y desgraciado que el concepto de metafísica. Lo prueban las discusiones modernas que sobre él han tenido lugar, los pareceres tan contrarios, entre otros, de Croce, Heidegger, Gentile, Caraballese, Banfi y Sciacca. Y muestra más clara aún de esta confusión, que rodea el concepto de metafísica, son las soluciones entre sí tan adversas que se han dado recientemente al problema de la actitud de Kant ante la ciencia del ser. ¿Admite Kant la metafísica o no? Lo niegan bien conocidos comentaristas de la *Crítica*. Por el contrario, la escuela neohegeliana italiana, desde Spaventa a Gentile, ha visto en la *Crítica*, ciertamente, la destrucción de la metafísica antigua, mas al mismo tiempo la exigencia de una metafísica nueva, fundada en la síntesis *a priori*, esto es, una verdadera metafísica del espíritu, para la cual el conocer es fundamento de toda realidad. Por su parte, Paulsen, Piero Martinetti y Caraballese descubren en las tres *Críticas* una infraestructura metafísica. Heidegger también es de este sentir: "En Kant—escribe—el problema de la metafísica es palpitante y vivo como jamás lo ha sido ni antes ni después de él." Esta diversidad de opiniones en torno a la actitud kantiana no puede explicarse por la sola dificultad que el texto del filósofo pudiera oponer a una exacta interpretación de su pensamiento. El origen de esa diversidad hay más bien que buscarlo en las profundas diferencias de los conceptos utilizados por los filósofos. Son especialmente agudas y de gravísimas consecuencias las diferencias que les separan en el concepto fundamental de *realidad*. Concepto éste ineludible, sea cual fuere la posición que se adopte, pero de consecuencias radicalmente diversas, según sean esas posiciones al tratar de definir la metafísica y su validez como ciencia. *R. C.*

N. PICARD, O. F. M.: *Notae ad metaphysicam Carmeli Ottaviano*. Ant, XVIII (1943), 177-192.

Presentan estas notas el libro del profesor Ottaviano *Metafísica dell' essere parziale*. Comprenden tres partes: en la primera se recuerda *el intento* del profesor de abrir un camino nuevo a la filosofía cristiana, pues halla insuficiente para su defensa tanto la filosofía moderna idealista, como los sistemas escolásticos, implícitamente al menos, ultrarrealistas; *el fin* de la obra, que es exponer los principios en que se funda el ser parcial o contingente y que hace inteligibles sus diversas manifestaciones; *el método* seguido, que consiste en penetrar la íntima estructura de este ser categorial y sus relaciones con los otros seres parciales y el Ser total, para deducir así los supremos principios y razones que lo explican. Ya aquí se hace observar cuán expuesta a la crítica es, no la intención, sino la posición filosófica del autor.

La segunda parte contiene una rápida exposición del sistema cuyos fundamentos y clave para la solución de los problemas que encierran son las dos nuevas nociones del ser y del juicio.

La cantidad metafísica de ser es lo que restringe al ser formal a una categoría determinada y lo que constituye al ser parcial o contingente, en contraposición al Ser total o infinito. El ser parcial no se ha realizado perfecto, y para ser lo que es tiene intrínseca necesidad de los otros seres parciales.

Los juicios del entendimiento son analíticos y *sinhetéricos;* éstos son "juicios en los que un idéntico, para ser el mismo, está necesariamente coligado a otro diverso": en ellos el predicado procede por análisis del sujeto y al mismo tiempo es diverso de él; de donde ensanchan nuestros conocimientos y retienen las dotes de universalidad y necesidad.

Con la ayuda de estos dos conceptos resuelve el A. la serie de problemas que se derivan de considerar al ser natural en su doble y necesaria relación a los otros seres parciales y a Dios.

La tercera parte, sin ser una crítica completa del sistema, señala muchas de sus buenas dotes y aceptables conclusiones descubre algunos de sus puntos débiles, aunque fundamentales, como son: la reducción de la cualidad a la cantidad del ser, la teoría del conocimiento en cuanto relación entitativa, el principio de identidad entre los no discernibles...; finalmente, indica su aproximación a otros sistemas filosóficos antiguos y modernos. *A. Fabrat.*

Iturrioz, J. S. I.: *El problema metafísico del hombre en nuestros días.* Hechos y Dichos, 16 (1944), 18-22.

La metafísica, concebida hoy como una actitud filosófica y trascendente ante el mundo integral y sus problemas últimos, tiene hoy la misión de formular los problemas que roen las entrañas de la sociedad. Ante ella se presenta hoy el hombre mismo, al que convenimos en llamar el gran desconocido. Se observa en los filósofos marcada tendencia por concentrarse en el hombre en cuanto un todo, preguntando por su ser y su sentido. La filosofía cristiana acepta decididamente la problemática aun planteada en estas dimensiones, pues se trata de un problema muy antiguo, siempre nuevo por ataviarse en cada época según los usos y costumbres. San Agustín trató con visión profunda todo el problema del hombre vivido por él con aguda algidez. Santo Tomás, su colega, según los tonos del propio carácter reposados y serenos afronta el mismo problema enmarcado dentro de toda la metafísica. San Agustín nos señala la mutabilidad; Santo Tomás, la potencialidad: de la junta de ambos conceptos resulta la contingencia, que vivida y comprendida da lugar y explica los fenómenos cuya solución busca la filosofía moderna. El cristianismo la posee ya desde hace tiempo. *J. I.*

Iturrioz, J.: *Interpretación metafísica del hombre.* Hechos y Dichos, 16 (1944), 81-85.

La vida como temporalidad, como misión, como quehacer impuesto, suscita graves problemas en los cuales se enrolan, en general, todos los demás. La filosofía cristiana, penetrando dentro del hombre, sabe interpretar precisamente su temporalidad, la descomunal lucha óntica que en él se desarrolla, superando con mucho las revelaciones sensacionales hechas por el vitalismo o

por el existencialismo. A la vez, la filosofía cristiana ha interpretado luminosamente la inquietud intrínseca que tanto ha preocupado a esas otras filosofías, ha sabido estudiar su radicalidad, poner límites a sus negaciones y, sobre todo, iluminar positivamente las tendencias últimas, que son fuente de esta inquietud y angustia. Sobre todo ha sabido descubrir el sentido último del hombre cuando las demás no han podido sino abrir una interrogación al principio y al fin de la vida humana. Hace tiempo brilla entre nosotros una antorcha que ilumina los caminos del hombre desde su origen hasta el término de su destino. *J. I.*

MUÑIZ, P. FRANCISCO, P. O. P.: *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*. CT, 36 (1945), 5-89.

Tres son las opiniones que pretenden pertenecer a la tradición tomista en esta parte: la de Capréolo, la de Cayetano y la de Billot.

Capréolo dice que el supuesto creado consiste formalmente en la naturaleza en cuanto ordenada a su propia existencia, no en cuanto ordenada trascendentalmente, ya que esta ordenación se halla en la humanidad de Cristo sin ser persona, sino en la ordenación de hecho verificada por el agente. Si se pregunta qué se necesita para que de hecho esté ordenada a su propia existencia, se responde que nada fuera de la misma naturaleza, y el hecho de estar sometida a su propia existencia. Por lo dicho se ve que la existencia no es constitutivo intrínseco del supuesto, sino un término extrínseco connotado por el supuesto.

Cayetano dice, como Capréolo, que el supuesto consiste en la naturaleza completa, en cuanto ordenada a su propia existencia, no en cuanto ordenada trascendentalmente, sino en cuanto ordenada de hecho. También aquí se ve que la existencia no es constitutivo intrínseco del supuesto, sino un término extrínseco connotado por el supuesto. Mas se puede preguntar, como antes, qué se necesita para que la naturaleza esté ordenada de hecho a su propia existencia, y aquí está la diferencia con Capréolo: lo que se necesita es un modo sustancial de subsistencia intermedio entre la esencia actual y la existencia, que prepara a la esencia para que sea actuada por la existencia propia y que compone intrínsecamente con la naturaleza el supuesto creado.

Un tomista fiel puede, sin intranquilizarse, seguir cualquiera de estas dos opiniones, aunque contrarias entre sí, ya que una defiende el modo de la subsistencia y la otra lo rechaza: ambas opiniones se enlazan con Santo Tomás por medio de tomistas legítimos o por discípulos de Santo Tomás. En cambio, un tomista fiel no puede defender otras sentencias que discanten de las anteriores sin traición y apostasía, porque entonces no andaría en las vías tradicionalmente tomistas.

El P. Billot sostiene que el supuesto se constituye intrínsecamente por la naturaleza completa y por la existencia, la cual ya no es, como anteriormente, un connotado extrínseco del supuesto, sino un constitutivo intrínseco del mismo. En un artículo posterior nos dirá el autor lo que se ha de pensar sobre esta sentencia y cuál de las dos anteriores le parece que se acerca más al pensamiento mismo de Santo Tomás. *J. Hellín.*

URDÁNOZ, FR. TEÓFILO, O. P.: *Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana.* CT, 66 (1944), 188-198.

La personalidad humana ha sufrido muchas quiebras en estos últimos tiempos por el liberalismo, que consideró al hombre como máquina de producción; por el comunismo, que lo subordinó a los intereses de clase; por el totalitarismo y racismo que lo subordinaron a los intereses del Estado y de la raza. Los Papas han proclamado altamente la dignidad de la persona humana. Ella tiene una altísima misión, que es glorificar a Dios y salvar su alma; por esta causa no puede subordinarse como medio a ninguna cosa criada; antes el hombre debe subordinar a sí todas las cosas criadas y ordenarse él mismo a Dios. ¿Y ha dicho Santo Tomás algo perteneciente a esta dignidad de la persona humana? Sí; él explica los fundamentos de esta doctrina. La personalidad dice complección, totalidad, incomunicabilidad a otro como parte y cierta independencia que repugna a subordinarse como medio a nada creado. La persona es totalidad e independencia en el orden físico, porque es sustancia completa que subsiste por sí, no como parte; en el orden psicológico es totalidad de síntesis de toda la variedad de actos psíquicos presentes y pasados en una unidad superior; en el orden jurídico no se subordina al Estado ni a la clase como puro medio. En el orden moral tiene que glorificar a Dios y salvarse, en lo que no depende de cosa criada, antes puede y debe subordinar a sí todo lo criado y subordinarse él a Dios. El Santo verificó en su vida gloriosa y santísima esta totalidad y esta independencia de la persona humana. *J. Hellín.*

ABRANCHES, CASSIANO: *Ser e causalidade.* RevPortFil, 1 (1945), 123-132.
— — *Ser e finalidade.* Ibíd., 243-250.

El primero de estos trabajos trata de la causalidad considerada en su más pura radicalidad metafísica, es decir, en cuanto expresa la razón esencial de *lo otro*, en cuanto tal. En otros términos: se trata de explicar, de justificar racionalmente la alteridad, la pluralidad dentro de la identidad del ser. Lo otro, dentro de la unidad del ser, frente a lo único por esencia, es lo contingente. Esto asentado, se pone de manifiesto que las fórmulas corrientes del principio de causalidad no son válidas para expresar la causalidad metafísica. Esta causalidad sólo puede ser formulada de esta manera: la necesidad de lo contingente como contingente es la necesidad de lo necesario como necesario; esto es, la contingencia, en último término, postula una necesidad.

En el mismo plano de la radicalidad metafísica, se busca en el segundo trabajo la incardinación de la finalidad en el ser. Todo obrar debe ser finalizado o fin en sí mismo. Un agente sin finalidad ontológica es ininteligible. Ulteriormente el análisis de la causalidad final lleva a esta conclusión bien conocida: toda finalidad procede, mediata o inmediatamente, de un agente intelectual. La inteligencia finita, por su parte, puede explicar alguna finalidad. Pero no puede explicar su propia finalidad, porque la inteligencia, que no es inteligencia subsistente, tiene que obrar por naturaleza antes de obrar por intelección. Ahora bien, la inteligencia que obra por naturaleza obra por un fin que ella misma no se propone; por esto debe ser movida a la acción por otra inteligencia: la inteligencia subsistente que es Dios. *R. C.*

MUÑIZ, P. FRANCISCO, P, O. P.: *La quarta via de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. Parte segunda.* Rev. de Fil, 4 (1945), 49-101.

Esta segunda parte da la interpretación literal de la *quarta via*, tal como se halla en la *Summa*. Sostiene que esta vía es distinta de todas las demás e independiente de ellas, y por eso hay que depurarla de todo elemento extraño, como sería el movimiento y la contingencia. En esta vía se parte del hecho reconocido de que en los seres hay diversos grados de bondad, verdad, nobleza y de otras perfecciones puras, sobre todo trascendentales, que son las que principalmente toma en cuenta Santo Tomás; mas una perfección pura realizada en diversos grados finitos necesariamente es causada por una causa que tenga esa imperfección en grado infinito; luego existe una causa que es infinitamente buena, verdadera y noble; y como lo verdadero en sumo grado es ser en sumo grado, se sigue que existe un ser que lo es en sumo grado; y como lo que es sumo grado en un orden o línea es causa de todos los demás seres de aquella línea, luego existe un ser sumo que es causa de todos los seres y de todo lo bueno, verdadero y noble. Para probar que una perfección realizada en grados finitos necesita una causa que posea esa perfección en grado infinito, no se ha de echar mano de la contingencia o de la mutabilidad, sino de principios propios, según la vía platónica, aristotélica o aviceniana, de que se hizo mención en el artículo primero.

El trabajo es una aportación dignísima a la exégesis tomista, y todos le agradecerán que nos haya transcrito los principales pasajes en que Santo Tomás trata de la *quarta via* o de alguno de sus fundamentos, y que nos haya dado el texto de los principales autores que trataron la *quarta via* y que pueden considerarse como precursores del Santo Doctor.

El autor pretende que su exégesis es abiertamente la única que responde a la letra. Sin embargo, a continuación da cuenta de cinco interpretaciones distintas de la suya, hechas por hombres de reconocido talento y competencia. Si la letra es tan clara, ¿cómo explicar esa diversidad? *J. Hellín.*

MIRANDA E. BARBOSA: *As provas anselmianas da existência de Deus.* RevPortFil, 1 (1945), 158-175.

ABRANCHES, CASSIANO: *O argumento ontológico.* Ibid., 341-355.

El análisis de las pruebas anselmianas—tema del primer artículo—lleva a estas conclusiones: la prueba del *Proslogion* tiene su fundamento inmediato en las pruebas del *Monologium*, y éstas se pueden justificar por la crítica de los principios en que se asientan. Estos principios son: 1) La realidad de un mundo objetivo. 2) El paralelismo entre ser, inteligibilidad y valor. 3) El principio de los indiscernibles, que permite, a su vez, establecer el principio de jerarquía. 4) El principio de trascendencia o participación... Sólo por la discusión de estos principios se puede llegar al juicio exacto sobre el valor de las pruebas anselmianas.

En el segundo artículo se pasa revista a las más conocidas formas del argumento ontológico, defendidas por San Anselmo, Escoto, Descartes, Leibniz, Kant (precrítico), y en nuestros días, entre otros, por A. Bouyssonie. En todas sus formas el argumento se apoya en una pretendida identidad de lo real y lo ideal. Esta identidad se da en nuestra conciencia. Y esta identidad es fundamento y fuente de todo conocer. En ella se verifica la síntesis de absoluto

y relativo. En todo conocer, por consiguiente, está implicada la afirmación de Dios. Abranches concluye: Afirmamos la existencia de Dios, no en virtud de una intuición, ni en virtud de un proceso analítico, mas raciocinando y viendo lo que es el pensamiento, es como afirmamos y conocemos a Dios.

R. C.

P. Carosi: *La serie infinita di cause efficiente subordinatte.* DivTh. (P.), XLVI (1943), 29-77.

Una vez indicado el lugar que ocupa esta cuestión en las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios y el recurso que a ella tienen los ateos que las niegan, se presentan tres aspectos de la misma: tal serie infinita de causas eficientes subordinadas, ¿es posible?; caso de serlo, ¿explicaría el hecho experimental para el que se finge?; y ¿no sería más bien un obstáculo para esta pretendida explicación?

Aristóteles no admite esa serie infinita de causas subordinadas, independiente de una causa primera, capaz de producir un efecto; admite la sucesión eterna y niega el número infinito actual. *Santo Tomás* parece negar ambas, y ciertamente rechaza, como Aristóteles, la explicación de un efecto por la serie de causas subordinadas *per se*, única de que habla el santo doctor. Parecida es la sentencia de *los escolásticos posteriores* hasta nuestros días; todos convienen en la insuficiencia de tal serie, aunque fuese posible, y discrepan en admitir o rechazar las dos propiedades antes indicadas.

El autor por su parte examina el concepto de infinito, sus diversas clases y propiedades; determina la naturaleza de la serie de causas eficientes subordinadas y distingue tres grados posibles de subordinación de una causa a otra, en la línea misma de causalidad: en cuanto que una causa queda constituída por otra en acto primero remoto, o en acto primero próximo, o en acto segundo.

Por fin, enuncia y apoya con abundantes razones algunas propiedades características de la serie infinita de causas eficientes subordinadas.

Hecha esta exposición, de la que el autor deduce algunos corolarios respecto a la tradicional distinción entre serie de causas subordinadas *per se* y *per accidens*, a las pruebas clásicas de la existencia de Dios, al concurso divino según la sentencia tomista, a la causa instrumental y premoción física, tiene el terreno preparado para responder, y ya se ve en qué sentido, a las preguntas enunciadas al principio; respuestas que el autor razonará en la última parte de su artículo. *A. Fabrat.*

Guerrero, Eustaquio, S. I.: *El magisterio eclesiástico y la demostración de la existencia de Dios.* RazFe., 132 (1945), 584-558.

La Iglesia enseña que se demuestra la existencia del verdadero Dios; demostración estricta, según los documentos eclesiásticos, aunque no conste que esa demostración se realice con tal o cual discurso determinado, ni que sea evidente como los razonamientos matemáticos. La Iglesia, además, propone esas enseñanzas en el terreno teológico no filosófico, y no enseña que le sea fácil a la razón adquirir sin auxilio especial esa demostración; antes bien, indica claramente que es necesario el auxilio de la revelación u otro equivalente para obtener ese conocimiento fácil, puro y cierto. En el orden real

histórico Cristo y su Iglesia nos suministran un argumento irrebatible de la existencia de Dios. Sin embargo, el verdadero problema es un problema de orden moral; su solución científica depende en parte de una actitud moral.

L. Salcedo.

JUAN B. MANYA: *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura.* Revista Española de Teología, 4 (1944), 345-365.

"Esta cuestión está mal planteada entre tomistas y molinistas, y por eso desemboca en un callejón sin salida" (p. 348). En efecto: Dicha cooperación ni puede ser la premoción física del tomismo, que por ser *sólo* determinante no salva la libertad de la criatura, ni tampoco el concurso simultáneo de los molinistas, el cual, siendo *sólo* indiferente, ni explica la transición de la potencia al acto libre ni la presciencia divina de este acto. Luego la cooperación de Dios al acto libre de la criatura no puede ser *inmediata,* sino que, según la doctrina auténtica de Santo Tomás, es el decreto eterno de la voluntad divina, El cual, por ser *acción substantiva,* es a un tiempo potencia y acto indiferente y determinante.

Esto es ciertamente un *misterio;* pero un misterio, no para salvaguardar un sistema teológico, como los son la premoción física y la ciencia media, sino que es un misterio irrecusable e irrecusado de hecho por los teólogos de todas las escuelas. Así, frisando, al menos, con la singularísima y temeraria sentencia de Durando, se imagina el autor resolver el arduo problema en cuestión.

D. Domínguez.

OTROS LIBROS

VOX. Diccionario general ilustrado de la Lengua Española. Prólogo de D. R. Menéndez Pidal. Revisión de D. S. Gili Gaya.—Barcelona.—Publicaciones y Ediciones Spes, S. A. 1945. XXXVI-1557 págs., 100 ptas.

El Sr. M. Pidal expresa en estos términos el ideal del buen Diccionario: "Todo lo que literariamente se escribe, como no sea una aberración puramente individual y extravagante; todo lo que se habla por una agrupación de la sociedad no totalmente inculta, debiera ser recogido en el Diccionario." Hacia este léxico total aspira el Diccionario VOX, que aquí ofrecemos, magníficamente editado por Spes. En él tiene cabida todo vocablo de algún valor para quien busca en el Diccionario un insrumento plenamente eficiente en orden al perfecto dominio de la lengua escrita y hablada. Adornan la obra numerosos grabados, que tienen en muchos casos un propósito de asociación ideológica, muy bien conseguido y de patente utilidad. Un mérito nos interesa señalar aquí especialmente: la acertada y precisa definición de los términos filosóficos. Obra, en fin, es ésta, por muchos títulos, digna de toda estima y aprecio.

R. C.

LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1944

OBRAS Y ESTUDIOS GENERALES

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Introducción a la filosofía. Lógica, psicología y ética.* 4.ª ed. (Elementos de Filosofía aristotélica-escolástica, I). Barna. Ediciones Alma Mater, 374 pp.

— — *Teoría del conocimiento y ontología.* (Elementos de Filosofía Aristotélico-Escolástica, II). Ib. 308 pp.

CARRERAS ARTAU, TOMÁS: *Elogio de la sabiduría.* RevFil, 3 (1944), 11-131.

CASANOVA, AGUSTÍN: *Filosofía.* (Quinto curso de bachillerato: lógica, psicología y ética). Barna. Editorial Barna. 303 pp.

CUESTA, SALVADOR, S. I.: *El despertar filosófico: indagaciones sobre el origen y la originalidad de la filosofía.* RazFe, 130 (1944), 284-302, 390-412.

DONAT, JOSEPH: *Summa Philosophiae Christianae.* Vol. I, *Logica et Introductio in Philosophiam Christianam,* ed. 8.ª-9.ª, VIII-227 pp. Vol. II, *Critica,* ed. 8.ª VIII-278 pp. Vol, III, *Ontología,* ed. 9.ª VIII-292 pp. Vol. IV, *Cosmologia,* ediciones 9.ª-10.ª, VIII-413 pp. Vol. V, *Psychologia,* ed. 9.ª, VIII-520 pp. Vol. VI, *Theodicea,* ed. 7.ª, VIII-273 pp. Reimpresión autorizada. Barna. Librería Herder.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Las flores y la flor: la filosofía y las filosofías.* Cuadernos Americanos (México), vol. XIII, (1944), pp. 77 ss,

FERRATER MORA, J,: *Diccionario de Filosofía.* 2.ª edic. corregida y aumentada. México, 1944.

MARITAIN, JACQUES: *Introducción general a la Filosofía.* BA.

— — *Ciencia y Sabiduría.* BA.

PANIKER, RAIMUNDO: *Visión de síntesis del universo.* Arbor, 1 (1944), 5-40.

PONCE DE LEÓN, J. M., S. I.: *Curso de filosofía.* Vol I.: *Introducción a la filosofía y lógica formal.* BA, Editoral Poblet, 288 pp.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *Filosofía y cristianismo.* CyF, 1 (1944), 92-100.

SERTILLANGES, A. D. O. P.: *La vida intelectual.* Barna. Editorial Atlántida. 188 pp.

VARELA Y MORALES, F.: *Miscelánea filosófica.* La Habana.

ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, Historia, Dios.* M., Editora Nacional. 565 pp.

LOGICA Y EPISTEMOLOGIA

BUNGE, MARIO: *¿Qué es la epistemología?* Minerva (BA), número 1 (1944).

CEVALLOS, MIGUEL ANGEL: *Ensayo sobre el conocimiento.* México, Antigua Librería Robredo. 98 pp.

GÓMEZ LÓPEZ, JOSÉ MARÍA: *Elementos de filosofía.* Tomo I, *Lógica.* Salamanca. Imprenta de Calatrava. 142 pp.

HESSEN-HANS: *Teoría del conocimiento.* 3.ª ed. BA. Espasa-Calpe. 170 pp. (Colección Austral, 107)

LALANDE, E.: *Las teorías de la inducción y la experimentación.* BA.

MINDAN, MANUEL: *Sobre un intento de Noumenología.* RevFil, 3 (1944), 509-529.

WHITEHEAD, A. NORTH: *Modos del pensamiento.* BA.

METAFISICA Y TEOLOGIA NATURAL

FINLAYSON, CLARENCE: *¿Qué es la metafísica?* Ort., n. 6 (abril 1944), 84-103.

GAMBRA, RAFAEL: *El acercamiento a la persona.* Arbor, 1 (1944), 215-226.

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDO, O. P.: *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas.* BA.

MARITAIN, JACQUES: *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa.* BA. Desclée de Brouwer, 1944.

RENOUVIER, CHARLES: *Los Dilemas de la Metafísica pura.* BA.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística "formalis ex natura rei".* EstEcles, 18 (1944), 201-215.

— — *Antropología filosófica.* [s/. J. Iturrioz: *El hombre y su metafísica,* M., 1943]. RazFe 129 (1943), 298-301.

ROMERO, FRANCISCO: *Filosofía de la persona.* BA., Editorial Losada. 136 pp.

STERN, ALFREDO: *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania.* Curso libre profesado en la Facultad de Letras de la Universidad de París. Trad. del francés por Humberto Piñera Llera. Prólogo del Prof. Abel Rey y E. García Maynez. México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México. Ediciones Minerva. 215 pp.

ZARAGÜETA, JUAN: *La analogía del ser a través del lenguaje.* RevFil, 3 (1944), 199-220.

[*Teodicea*]

BORDOY TORRENS, P. M.: *El ser perfectísimo.* CdD. 156 (1944), 47-65, 285-302.

FROSSARD, ALFREDO E.: *El conocimiento de teología natural en los grados del saber humano.* Ort. n. 6 (abril 1944), 72-83.

HUIDOBRO, EMILIO: *Dios a la vista.* Barna.

MANYA, JUAN B.: *La cooperación de Dios al acto libre de la creatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo.* RevEspTeol,. 4 (1944), 345-365.

MUÑIZ, FRANCISCO, O. P.: *La "quarta vía" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.* RevFil. 3 (1944), 385-433.

PUIGREFAGUT, RAMÓN, S. I.: *Valor apologético del segundo principio fundamental de la termodinámica. El argumento entropológico de la existencia de Dios.* EstEcles., 18 (1944), 443-500.

COSMOLOGIA. BIOLOGIA

LUACES, MIGUEL, S. V. D.: *El problema de la ubicación.* CyF., n. 2 (1944), 77-87.

MORÁN, JACOBO GUSTAVO, S. I.: *Cosmología* (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis S. I., pars. IV). México, Buena Prensa. XVI-392 pp.

NEUSCHLOSZ, SIMÓN M.: *El irracionalismo en la física contemporánea.* Minerva (BA), n. 1 (1944).

POINCARÉ, HENRI: *Ciencia y Método.* B. A.

PRIETO DELGADO, LUIS: *Notas sobre el valor filosófico y científico de la relatividad.* Las Ciencias, 9 (1944), 578-620.

PUIG, IGNACIO: *Materia y energía. Cuestiones científicas relacionadas con la filosofía.* 2.ª ed. BA.

PUIGREFAGUT, RAMÓN, S. I.: *¿Son los cuerpos naturalmente penetrables? Acotaciones a la tesis escolástica de la imposibilidad de la compenetración local* (conclusión). EstEcles. 18 (1944), 63-99.

SIMÓN, JESÚS: *El hombre. Estudios científico-apologéticos sobre su origen, antigüedad, naturaleza y destino.* Barna, Edit. Lumen. 250 pp..

PSICOLOGIA

AGRAMONTE, ROBERTO: *Introducción a la psicología.* La Habana.

AGUADO, EMILIANO: *Sobre las formas de la libertad.* RevEstPol. 9 (1944), 473-501.

CEVALLOS, M. A.: *Ensayo sobre el conocimiento.* México.

GÓMEZ LÓPEZ, JOSÉ MARÌA: *Psicología.* (Elementos de filosofía, II). Salamanca, Imprenta de Calatrava.

KLIMM, OTTO: *Historia general de la psicología. De Aristóteles a Freud.* Trad. directa del alemán por Santos Rubiano. México, Edit. Pavlov. 350 pp.

OLIVER BRACHFELD, F.: *Espíritu y psicología.* RevEspir, 3 (1944), 35-47.

ORIBE, E.: *Teoría del "Nous".* BA.

ROSSI, ABELARDO F.: *La inmaterialidad en el conocimiento.* Ort., n. 6 (abril 1944), 105-114.

SARDÁ, IGNACIO: *Conocimiento de Psicología.* Zamora. Imprenta y Librería Jacinto González. 56 pp.

SOUSA FERRAZ, JOAO DE: *Los fundamentos de la psicología.* Trad. de J. W. Steinhart. BA, Edit. Americalee.

TERÁN, SIXTO: *Notas sobre la realidad de las facultades del alma.* Ort., n. 7 (julio 1944), 167-268.

[*Psicología experimental y aplicada*]

BUMKE, OSWALD: *El psicoanálisis y sus satélites. Una polémica con Freud, Adler y Jung.* Barna. Edit. Aymá. 160 pp.

FRÖBES, JOSÉ, S. I.: *Tratado de psicología empírica y experimental.* Trad. de J. A. Menchaca, S. I. M., Edit. Razón y Fe. 2 tomos de 708 y 728 pp.

GALLO DE RENOVALES, JOSÉ: *Fichas de mi escuela. Ensayos de psicoanálisis escolar.* M., Edits. Rodríguez y Purcalla. 598 páginas.

GARCÍA MORENTE, MANUEL: *El mundo del niño.* CuadAd. 1 (1944).

GRUENDER, HUBERT, S. I.: *Psicología sin alma.* BA., Edit. Difusión,

HEREDIA, C. M. DE: *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos.* 4.ª ed. México, Buena Prensa. 388 pp.

IBERO, J. M.: *Actuación psicofisiológica del encéfalo.* Hechos y Dichos. 16 (1944), 203-210.

MEIER. JOSEPH: *Yo domino la vida. Formación del carácter y educación de la personalidad.* Trad. de José Corts Grau. Valencia, Edit. Horizontes. 268 pp.

OLIVER BRACHFELD, F.: *Los sentimientos de inferioridad.* Nueva edic. refundida y considerablemente aumentada. Barcelona, Edit. Apolo. XXIX-435 pp. (Manuales de iniciación Apolo).

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: S/. M. Barbado, *Introducción a la Psicología experimental,* 2.ª ed. (1943). Arbor, 1 (1944) 301-305.

PERIOT, DR. MAURICE: *Temperamento y personalidad.* Trad. directa del francés por Benjamín Jarnés. México.

PIQUER Y JOVER, JOSÉ J.: *Estado de la psicología experimental en el movimiento de protección de menores en España.* Conferencia pronunciada en el Curso de Higiene Mental de la Excma. Diputación Provincial de Barna. Acta Médica Hispánica, Barna. Año II, n. 12 (1944) 657-658 [extracto].

— —*Encuesta sobre los juguetes preferidos por los niños. Resultados y comentarios.* Boletín de Vida Religiosa (Junta Provincial de Menores) Barna. II, n. 2 (1944), 13-16 (suplemento).

REINHARD, REMBERTO: *Psicología animal. La manifestación psíquica en los animales y su alcance.* BA, Espasa-Calpe, 191 pp.

RONCAL, FEDERICO PASCUAL DEL: *Las nuevas orientaciones del psicoanálisis.* Cuadernos americanos, 13 (1944) 117 ss.

SALAS, JOSÉ: *El psicodiagnóstico de Roeschach.* Prólogo del Dr. José M. Sacristán, M. Edic. Morata, 397 pp.

TERMAN, LEWIS M.: *Medida de la inteligencia.* Método para el empleo de las pruebas de Stanford-Binet, nuevamente revisadas por L. M. T. y Mand A. Merrill. Trad. por José Germaïn Cebrián. M, Espasa-Calpe, XXVIII-506 pp.

VALLEJO NÁJERA, ANTONIO: *Psicología de los sexos.* Conferencia. Bilbao, Edic. Conferencias y Ensayos. 43 pp. (Col. Conferencias y ensayos, 15.)

ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I.: *La moral del hombre de negocios.* M, Edit. Razón y Fe. 701 pp.

GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *Etica.* México, Universidad Nacional de México. Curso de Estudios Filosóficos. 318 pp.

GUERRERO, EUSTAQUIO: *Derechos de la Iglesia a enseñar materias profanas, aun en Universidades propias.* M, 83 pp.

GUYAU, J. M.: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción.* Trad. por Héctor Alberto Alvarez, BA.

MANZONI, ALEJANDRO: *Observaciones sobre la moral católica* BA, Emecé Edit. 352 pp.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *Juan de Santo Tomás y la ciencia moral.* RevEstPol 9 (1944), 557-570.

PAYEN, G., S. I.: *Deontología médica, según el derecho natural.* Deberes de estado y derechos profesionales. Trad. de V. Piera. Revisada y completada por A. de Soroa. Barcelona, Edit. Litúrgica Española. 755 pp.

RAFFO MAGNASCO, BENITO: *La obligatoriedad de la ley y su esencial racional.* Ort, n. 3 (1944), 439-452.

SCHWIENTEK, A., C. M. F.: *La vida moral cristiana.* CT, 66 (1944) 151-187.

URDANOZ, TEÓFILO: *s/. Ramírez,* J. M. O. P.: *De hominis beatitudine, tractus theologicus, t. II, De essentia metaphysica beatitudinis objectivae* (M, 1943) CT, 66 (1944), 336-340.

ZALBA, MARCELINO, S. I.: *El valor económico en los escolásticos.* EstEcles, 18 (1944) 5-35; 145-163.

ZAVALA, SILVIO: *Servidumbre natural y libertad cristiana.* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de BA. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, n. 87. BA. 112 pp. y LIV láms.

[*Filosofía del Derecho*]

BRIERE, IVES DE LA: *El derecho de la guerra justa.* Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas. Trad. de Luis Islas García. México, Editorial Jus. 276 pp.

CARRO, VENANCIO D.,O. P.: *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América.* M. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALVAREZ GENDÍN, SABINO: *Concepto católico del Estado y de la Justicia.* M., S. A. de Traductores y Autores. 95 pp. (Monografías científicas, S. A. E. T. A., n. 3),

CONDE, FRANCISCO JAV.: *Teoría y sistema de las formas políticas.* M, Instituto de Estudios Políticos. 206 pp.

CORTS GRAU, JOSÉ: *Filosofía del Derecho. Introducción gnoseológica.* 2.ª ed. Edit. Nacional. 295 pp.

— — *Principios de derecho natural.* M, Edit. Nacional. 313 pp.

ELORDUY, ELEUTERIO, S. I.: *La idea del Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos.* M, Espasa-Calpe. 500 pp.

GALÁN, EUSTAQUIO: *La filosofía del derecho de Emil Lask en relación con el pensamiento contemporáneo y con el clásico.* M, Edit. Reus. 93 pp.

GENTILE, GIOVANNI: *Los fundamentos de la filosofía del derecho.* (Biblioteca del Instituto Argentino de Filosofía jurídica y social). BA, Edit. Losada.

GALÁN GUTIÉRREZ, EUSTAQUIO: *Concepto y misión de la filosofía jurídica.* M, Edit. Revista de Derecho Privado. 149 pp.

GROPPALI, ALEJANDRO: *Doctrina general del Estado.* Trad. de Alberto Vázquez Mercado. México, Porrua Hnos.

LE FUR, DELOS. RADBRUCH, CARLYLE: *Los fines del derecho. Bien común, justicia, seguridad.* Trad. de Kurt Brena. México.

LISSARRAGUE, SALVADOR: *El poder político y la sociedad.* M, Instituto de Estudios Políticos. 313 pp.

MARAVALL, J. ANT.: *Teoría española del Estado en el siglo XVII.* M, Instituto de Estudios Políticos. 428 pp.

MARITAIN, JACQUES: *Cristianismo y democracia.* BA.

RADBRUCH, GUSTAVO: *Filosofía del derecho.* 2.ª ed. M, Edit. Revista de Derecho Privado. VIII-278 pp.

RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN: *Derecho y vida humana. Reflexiones a la luz de Santo Tomás.* M, Instituto de Estudios Políticos. 253 pp.

— — *La concepción institucional del Estado.* M, Instituto de Estudios Políticos. 489 pp.

SAMPAY, ARTURO E.: *Ontología del Estado.* Ort. 3 (1944), 409-429.

SÁNCHEZ-AGESTA, LUIS: *Teoría y realidad en el conocimiento político.* Granada, Universidad. 99 pp.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, R.: *Suma de la Política.* Edición y estudio de Juan Beneyto Pérez. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 135 pp.

SANTALÓ, JOSÉ LUIS: *Sistemática de la Política.* Revista de la Facultad de Derecho de Madrid (1944), 253-291.

SANGRÁN Y GONZÁLEZ, JOAQUÍN (Marqués de los Ríos): *El origen y los fundamentos racionales del poder legítimo.* M, Escelicer. 195 pp.

SERRANO RODRÍGUEZ, MANUEL: *El fundamento del derecho y el sentido de la ciencia española.* Discurso inaugural, leído en la solemne apertura del curso académico de la Universidad de Santiago de Compostela.

SOCIOLOGIA

ALEXANDER, FRANZ: *Nuestra era irracional. Un estudio de las fuerzas irracionales de la vida colectiva.* BA.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I.: *Direcciones Pontificias en orden social.* 6.ª ed. M, Edit. Bibliográfica Española. VII-573 pp.

BODIN, CHARLES: *La doctrina social de la Iglesia y la ciencia económica.* México, Edit. Jus. 182 pp.

CERDA Y DE LAS BÁRCENAS, TOMÁS DE LA: *Trabajo Capital, según las doctrinas de León XIII y Pío XI.* M, Ediciones PAX. 224 pp.

DÍEZ, JOSÉ LUIS: *Manual de sistemas y errores sociales.* 3.ª ed. Cádiz, Escelicer. 266 pp.

GINI, CORRADO: *Hacia una economía laboral.* ReIntSoc, 2 (1944), n. 1, 27-35.

GONNARD, RENÉ: *Historia de las doctrinas económicas.* Trad. de J. Campo Moreno. M, M. Aguilar. XX-554 pp.

GONZÁLEZ ROJAS, FRANCISCO: *La justicia social en los Documentos Pontificios.* M, R. Academia de Jurisprudencia y Legislación, 67 pp.

JOBIT, PIERRE: *La cuestión social y el pensamiento cristiano en Francia desde 1850 hasta nuestros días.* M. 11 pp.

LEGAZ LACAMBRA, LUIS: *Sociología y filosofía.* RevIntSoc, 6 (1944) 35-57.

LISARRAGUE, SALVADOR: *Hacia la madurez de una teoría de la sociedad.* "Revista de Trabajo", n. 4 (abril 1944). 400-405.

RODRÍGUEZ, TEODORO, O. S. A.: *Causas, causantes y remedios del moderno caos social.* San Lorenzo de El Escorial. 414 pp.

RUGGIERO, GUIDO DE: *Historia del liberalismo europeo.* Trad. de C. G. Posada. M, Edit. Pegaso. CXVI-475 pp.

URDANOZ, TEÓFILO, O. P.: *La justicia legal y el nuevo orden social.* CT, 67 (1944) 200-233.

VILA CREUS, PEDRO: *Orientaciones sociales.* 2.ª ed. M, Edit. Razón y Fe. 367 pp.

WEBER, MAX: *Economía y Sociedad:* I, *Teoría de la organización social,* traducción con una nota preliminar de José Medina Echevarría; II y III, *Tipos de comunidad y sociedad,* trad. de Juan Roura Parella, Eduardo García Maynez y Eugenio Imaz; IV, *Tipos de dominación,* trad. de Juan Ferrater Mora. México, Fondo de Cultura Económica.

PEDAGOGIA

CASTIELLO, JAIME, S. I,: *La formación mental. Contribución a la investigación experimental de la educación formal.* Traducción de Pedro Zuloaga. México. Editorial Jus. 240 pp.

MANTOVANI, JUAN: *La educación y sus tres problemas.* BA, Edit. Losada (Col. Cuadernos de Pedagogía, 2).

LARROYO, FRANCISCO: *Historia general de la pedagogía.* Expuesta conforme al método de los tipos históricos de la educación. Tomo I: Introducción metódica. La época del tradicionalismo (Oriente). Los pueblos clásicos (Grecia y Roma). México.

MESSER, A.: *Filosofía y educación.* BA.

STERN (WILLIAM), HOFFMANN (WALTER), ZIEHEN (TH.): *Psicología y pedagogía de la adolescencia.* BA. Edit. Losada (Biblioteca del Maestro).

STÖSSNER, ARTURO: *Psicología pedagógica.* BA, Edit. Losada. 326 pp.

FILOSOFIA DE LO BELLO Y DEL ARTE

ARCO, RICARDO DEL: *La estética en el "Genio de la Historia" de Fray Jerónimo de San José.* RevIdEst, n. 8 (1944), 33-59.

CAMON AZNAR, J.: *El orden pitagórico en los mármoles griegos.* CuadAd, 1 (1944), 99-136.

CARDENAL, M.: *Ideas sobre lo cómico de don Manuel de la Revilla*. RevIdEst, n. 5 (1944), 11-113.

CASO, ANTONIO: *Principios de estética. Dramma per musica* [sic!]. México, Edit. Porrua. 282 pp.

FIGUERIDO TORIJA, CÉSAR A.: *El pensamiento artístico en psicología normal y patológica*. Memoria publicada por la Real Academia de Medicina.

FONT PUIG, PEDRO: *Sobre los términos que en distintas lenguas significan belleza (conexiones de ideas)*. RevIdEst, n. 7 (1944), 59-73.

FRUTOS, EUGENIO: *Vinculación metafísica del problema estético*. RevIdEst, 5 (1944), 67-77.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *La concepción poética del universo físico*. Cuadernos Americanos (México) 15 (1944), páginas 69 ss.

GARCÍA GÓMEZ, E.: *El sentimiento de la belleza física en la poesía árabe*. CuadAd, 1 (1944), 81-98.

GARCÍA ORTIZ DE TARANCO, FELIPE M.ª: *Sobre el legado estético del naturalismo*. RevIdEst, n. 8 (1944), 61-74.

HERRERO GARCÍA, M.: *Ideas estéticas del teatro español*. RevIdEst, n. 5 (1944), 79-109.

LIRA, OSWALDO: *La esencia de la poesía*. Escorial 15 (1944), 71-116.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *Motivos Filosóficos en la concepción estética de Wölfflin*. RevFil 3 (1944), 323-326.

MIRABENT, F.: *Sobre la repetición en estética*. RevIdEst, n. 5 (1944), 3-34.

MONTES, EUGENIO: *Algunos rasgos de la estética platónica en el Renacimiento*. RevIdEst, n. 7 (1944), 17-57.

ORS, EUGENIO D': *Lo Barroco*. M, M. Aguilar.

PEÑA, CARLOS HÉCTOR DE LA: *La novela moderna. Su sentido y su mensaje. Ensayo de interpretación literario-filosófica*. México, Edit. Jus. 192 pp.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M.ª: *Estudio de la belleza objetiva*. Arbor, mayo-junio 1944.

— — *El goce estético de realidades no bellas (fundamentos objetivos de la connaturalidad poética)*. RevIdEst, n. 8. (1944), 3-18.

— — *Estética del paisaje natural*. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 372 pp.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y DE LA CULTURA

BURCKHARDT, JACOBO: *Reflexiones sobre la historia del mundo*. Trad de Liuba Dalmore. BA, Edit. El Ateneo.

GARCÍA ESCUDERO, JOSÉ M.ª: *Sobre el determinismo histórico (ante unas palabras de Su Santidad)*. RevEstPol, 8 (1944), 493-502.

HUIZINGA, J.: *Homo ludens. El juego como elemento de la historia*. Lisboa, Editorial Azar. 271 pp.

PERDOMO GARCÍA, JOSÉ: *El descubrimiento del homo ludens* [s/. Huizinga, "Homo Ludens"]. Escorial, 15 (1944).

— — s/. Huizinga, "Homo Ludens". RevFil, 3 (1944), 531-536.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Sobre el apoyo del hombre en la historia.* RevEstPol, 9 (1944), 45-73.

— — *Las generaciones en la historia.* M, Instituto de Estudios Políticos. 332 pp.

[*Cultura*] HUXLEY, ALDOUS: *El fin y los medios.* Trad. de Jorge M. Bullrich. BA, Edit. Sudamericana. 360 pp.

MARITAIN, JACQUES: *El crespúsculo de la civilización.* México.

FILOSOFIA DE LA RELIGION

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *La iniciación lamaísta.* RevFil, 3 (1944), 309-321.

PANIKER, RAIMUNDO: *El sentido cristiano de la vida.* RevFil, 3 (1944), 141-145.

MUÑOZ JESÚS, S. I.: *La "experiencia religiosa". Elemento primordial de su trama psicológica considerada desde el punto de vista teológico-dogmático y desde el puramente psicológico.* RevEspTeol, 4 (1944), 655-684.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

CARRERAS ARTÁU, JOAQUÍN: *Historia de la filosofía.* 2.ª ed. Barcelona. Edit. Alma Mater. 363 pp. (Elementos de Filosofía Aristotélico-Escolástica, III).

ROMERO, FRANCISCO: *Sobre la historia de la filosofía.* BA, Edit. Losada (Col. Cuadernos de Filosofía, 3).

SHCHEGLOW, PROF. A. V.: *Historia general de la filosofía. De Sócrates a Scheler.* Trad. directa del ruso. México. Editorial Pavlov. 357 pp.

TREDICI, JACINTO: *Breve curso de historia de la filosofía.* Trad. de la 13 ed. italiana por C. Monserrat. Adaptado a España por M. Florí, S. I. Barna, L. Gili. 343 pp.

Edad antigua: Oriente, Grecia y Roma.

FRIES, C.: *Elementos índicos en la filosofía griega.* InvPro, 15 (1944), 77-80.

BURNET, JOHN: *La aurora del pensamiento griego.* Versión de Orencio Muñoz. México. Editorial Argos. 462 pp.

[*Presocráticos*] PRESOCRÁTICOS [LOS]: T. I. *Jenófanes, Parménides, Empédocles.* Traducción, prólogo y notas de Juan David García Bacca. México, El Colegio de México. (Colección de textos clásicos de filosofía, 6). T. II, *Refranero clásico griego, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kio, Demócrito.* Trad. y notas de J. D. García Bacca. Ib. ib. 175 pp. (Col. de Textos Clásicos de Filosofía, 7).

[*Platón*] PLATÓN: *La República o el Estado.* 3.ª ed. BA, Espasa-Calpe. 363 pp. (Col. Austral, 220).

— — *Apología de Sócrates.* Prólogo y notas de Samuel Ramos. México (Biblioteca Enciclopedia Popular, 7).

POCH, JOSÉ: *Platón*. Barna, Seix y Barral. 128 pp. (Colección de Filósofos Universales).

[*Aristóteles*] QUILES, ISMAEL: *Aristóteles. Vida, escritos, doctrina*. BA, Espasa-Calpe. 153 pp. (Col. Austral, 467).

[*Séneca*] SÉNECA: *De la brevedad de la vida y otros diálogos*. Barna, Montaner y Simón. 322 pp.

[*Estoicos*] ELORDUY, ELEUTERIO, S. I.: *La lógica de la Stoa*. RevFil, 3 (1944), 7-65; 222-265.

— — *Estoicismo y cristianismo*. EstEcles, 18 (1944), 375-411.

[*Cicerón*] CICERÓN, MARCO TULIO: *Cuestiones académicas*. Versión directa, notas e introducción de Agustín Millares Carló. Prólogo de J. D. García Bacca. México, El Colegio de México. 196 pp. (Col. de Textos Clásicos de Filosofía, 8).

RODRÍGUEZ SANZ, HILARIO: *La educación filosófica en la Roma de Marco Aurelio*. [S/. W. Peter, "Mario el Epicúreo", Barna, 1944] Escorial, 15 (1944), 451 ss.

Patrística y medieval.

ELORDUY, ELEUTERIO, S. I,: *¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?* EstEcles, 18 (1944), 501-557.

[*Filosofía cristiana*] DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Concepto de la filosofía cristiana*. BA, Grupo de Editoriales Católicas.

[*San Agustín*] GUTIÉRREZ, DAVID: *La bibliografía del último decenio en torno a la escolástica agustiniana*. CdD, 156 (1944), 17-46.

IBEAS, BRUNO: *Problemática social agustiniana. La propiedad*. RevIntSoc, 5 (1944), 145-174.

TRUYOL SERRA, ANTONIO: *Formas de elevación religiosa individual según San Agustín*. InvPro, 15 (1944), 46-52.

— — *El Derecho y el Estado en San Agustín*. M, Edit. Revista de Derecho Privado. 211 pp.

— — *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*. VV 2 (1944), 308 ss., 513 ss.

[*S. Anselmo*] MARÍAS, JULIÁN: *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*. M, Revista de Occidente, VIII-272 pp.

ALONSO ALONSO, MANUEL, S. I.: *El "Liber de causis"*. Al-An, 9 (1944), 43-69.

— — *El Liber de causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*. Al-An, 9 (1944), 419-440.

[*Alberto Mg.*] GARREAU, ALBERTO: *San Alberto Magno*. Versión por José Luis Izquierdo. BA, Edic. Desclée de Brouwer.

[*Tomás de Aq.*] TOMÁS DE AQUINO: *Tractatus de unitate intellectus, contra Averroistas*. Introducción, traducción y notas de Ismael Quiles, S. I.. CyF, n. 1 (1944), 105-127; n. 2 (1944), 126-138.

TOMÁS DE AQUINO (Santo): *Suma Teológica*. Nueva versión sobre el texto latino con notas, explicaciones y comentarios por Leonardo Castellani, S. J. BA. Ediciones del Club de Lectores. Tomo I, *De Dios Uno*. T. II, *De Dios Trino*.

ARBOLEDA, JOSÉ RAFAEL, S. I.: *La formación de Santo Tomás de Aquino*. Revista Pedagógica (Bogotá), 3 (1944), 213-219.

BARTRA, ENRIQUE, S. I.: *Un texto y una enmienda en el libro I, capítulo XIII de la Summa contra Gentiles*. CyF, n. 1 (1944). 101-104.

CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D.: *Una cuestión previa al problema místico. La naturaleza de los hábitos según Santo Tomás.* RevEspir, 3 (1944), 367-375.

GALÁN GUTIÉRREZ, EUSTAQUIO: *El "bonum commune" y el derecho de propiedad según el pensamiento aquinatense.* Revista Crítica de Derecho Inmobiliario (M) 20 (1944), 273-288.

— — *Poder temporal y poder espiritual en la filosofía política aquinatense.* InvPro, 15 (1944), 177-187.

GILSON, ETIENNE: *Santo Tomás de Aquino.* Versión de Nicolás González Ruiz. M, Edit. M. Aguilar. 470 pp.

GRABMANN, MARTÍN: *Esencia y significación de aristotelismo de Santo Tomás de Aquino.* CT, 67 (1944), 323-337.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAFAEL, S. J.: *Doctrina Sancti Thomae de Actu et Potentia et de concursu* (Cursus Philosophici Collegii Maximi Ysletensis S. J., pars VIII). México, Ediciones Buena Prensa. 238 pp.

URDANOZ, T.: *Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana.* CT, 66 (1944), 188-198.

[*Buenaventura*] BORDOY-TORRÉNS, P. M.: *Notas bonaventurianas acerca de la actividad de Dios en las criaturas.* VV, 2 (1944), 566-575.

[*Escoto*] URDANOZ, T.: S/. Messner, Reinhold, "Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus" (Freiburg, 1942). CT, 66 (1944), 113-116.

Renacimiento. Edad moderna y contemporánea.

[*Ferrariense*] PÉREZ ARGOS, B.: *Inmaterialidad y asimilación cognoscitiva en el Ferrariense.* EstEcles, 18 (1944), 101-135.

[*Eckhart y Heidegger*] FLAUMBAUM, ISIDORO: *Meister Eckhart y Martín Heidegger.* Minerva (BA), n. 1 (1944).

MONSEGU, BERNARDO G.: *¿Puede hablarse de una cultura y en especial de una filosofía del Renacimiento?* RevFil, 3 (1944), 97-116, 267-305.

BURCKHARDT, JACOBO: *La Cultura del Renacimiento en Italia.* BA, Edit. Losada. 484 pp.

[*Erasmo*] ERASMO, DESIDERIO: *Elogio de la locura.* Trad. y prólogo de A. Rodríguez Bachiller. M, M. Aguilar. 445 pp. (Col. Crisol, 50).

[*G. Bruno*] MONDOLFO, RODOLFO: *La filosofía de Giordano Bruno.* Minerva (BA), n. 1 (1944).

[*Copérnico*] CARDUS, J. O., S. I.: *En el centenario de Copérnico.* RazFe, 129 (1944), 118-132.

[*Maquiavelo*] MACHIAVELLI, NICOLO: *El Príncipe. Escritos Políticos.* Trad. de J. G. de Luaces. Nota preliminar de F. S. R. [Federico Sáinz de Robles]. M, Edit. M. Aguilar. 572 pp.

MARITAIN, JACQUES: *El final del Maquiavelismo.* Versión de Gabriel Méndez Plancarte. México.

[*Descartes*] DESCARTES, RENÉ. *Cristina de Suecia e Isabel de Bohemia: Cartas.* Introducción de X. Zubiri. Estudio biográfico y versión de Carmen Castro. M, Edit. Adan. 270 pp.

FOUILLÉ, ALFREDO: *Descartes.* Trad. de Alberto A. Graziano. BA. Edit. Americalee.

[*Vico*] VICO, GIAMBATTISTA: Textos [sobre estética]. Nota, selección y traducción de M. Cardenal Iracheta. RevIdEst, n. 7 (1944,) 100-115.

[*Voltaire*] LABRIOLA, ARTURO: *Voltaire y la filosofía de la liberación.* Trad. de Al. S. Bianchi. BA.

[*Kant*] KANT, INMANUEL: *Lo bello y lo sublime. Ensayos críticos. La paz perpetua. Ensayo filosófico.* BA.

HEYSE. HANS: *Kant y la metafísica antigua.* Las Ciencias, 9 (1944). 353-362.

— — *La metafísica de la experiencia en Kant.* Las Ciencias, 9 (1944), 567-577.

[*M. de Birán*] MARÍAS, J.: *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran. Introducción y textos.* Spes Nostra (M), n. 1 (1944), 48-59, n. 2 (1944), 34-51.

[*A. de Humboldt*] WEICKMANN: *El cosmos desde Alejandro de Humboldt,* RevNacEd, 4 (1944), 54-72.

[*Stuart Mill*] TAINE, H.: *Suart Mill. El positivismo inglés.* Trad. de A. Graziano. BA.

— — *Idealismo y positivismo inglés* Trad. por H. del Valle. M. Edic. Atlas. 157 pp.

[*Fichte*] STERN. ALFREDO: *Fichte y la revolución francesa.* Cuadernos Americanos, 14 (1944), 109 ss.

[*Marx*] ITURRIOZ, J. S. I.: *El hombre nuevo de Carlos Marx después de un siglo.* RazFe, 130 (1944), 475-488.

SAMPAY, ARTURO E.: *La filosofía del iluminismo y la Constitución [Argentina] de 1853.* BA, 106 pp.

[*Max Weber*] IMAZ, EUGENIO: *Max Weber.* Cuadernos Americanos. 14 (1944), núm. 1, 112-116.

[*Nietzsche*] ARÉVALO MARTÍNEZ, RAFAEL: *Lo hondo del problema de Nietzsche.* Cuadernos Americanos, 14 (1944), pp. 81 y ss.

BENEYTO, JUAN: *El sofista afortunado. Nietzsche y la política.* El Español (M), 3, n. 103 (1944), p. 8.

CRISÓGONO DE JESÚS: *Superhombre nietzscheano y superhombre cristiano.* Ibid.

DOMÍNGUEZ, DIONISIO, S. I.: *Nietzsche filósofo.* Ibid. p. 9.

MALDONADO, FRANCISCO: *El europeismo de Nietzsche.* Ibid., p. 14.

MATÉU, F.: *Los maestros de Nietzsche.* Ibid., p. 9.

SARDO, RAMÓN: *Verdades y errores sobre la psicopatología de Nietzsche.* Ibid., p. 8.

STERN, ADOLFO: *¿Es Nietzsche el Rousseau del Nacionalsolismo?* Cuadernos Americanos. 15 (1944), 93 ss.

[*Rilke*] BRUGGER, ILSE: *El problema de la muerte en Rainer María Rilke.* Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. BA, Edit. Losada, 1944.

[*Dilthey*] DILTHEY, WILHELM: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* Versión y prólogo por Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica.

— — *La esencia de la filosofía.* BA.

— — *Hegel y el idealismo.* Versión y epílogo de Eugenio Imaz. México.

DILTHEY, WILHELM: *El mundo histórico*. Trad. de E. Imaz. México, Fondo de Cultura Económica.

— — *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. y comentario de Julián Marías. M, Revista de Occidente, 267 pp.

IMAZ, EUGENIO: *Guillermo Dilthey*. Cuadernos Americanos, 15 (1944), 120 ss.

[*Durkheim*] FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-PUERTA, FRANCISCO: *El sistema sociológico de Durkheim*. RevIntSoc, 6, n. 7 (1944), 5-44.

[*Spranger*] ROURA-PARELLA, JUAN: *Spranger y las ciencias del espíritu*. México. Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México. 273 pp.

[*Fenomenología*] GUERRERO, EUSTAQUIO, S. I.: *Filosofía moderna y fenomenología*. RazFe, 129 (1944), 61-64.

[*Scheler*] DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La axiología y el personalismo ético de Max Scheler*. Ort, n. 6 (1944)', 5-71

LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN: *La filosofía de la religión de Max Scheler* CyF, 1, n. 2 (1944), 9-40, 60-63.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *Observaciones a la filosofía de la religión de Scheler*. Ibid., 41-59, 64-76.

[*Nic. Hartmann*] GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *Objeto de conocimiento y objeto estético, según Nicolai-Hartmann*. Cuadernos Americanos, 14 (1944), 103 ss.

[*Blondel*] ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *Filosofía blondeliana*. Barna., Edit. Balmesiana. 229 pp.

PEMARTÍN, JOSÉ: *"Epígonos" de la era cartesiana*. RevFil, 3 (1944), 435-467.

[*Wells*] ITURRIOZ, J., S. I.: *"El destino del homo sapiens", de Wells*. RazFe, 129 (1944), 178-187.

[*Bergson*] F. MT.: *A propósito de Bergson*. RevIdEst, n. 8 (1944), 79-89.

JIMÉNEZ LUQUE, B.: *El valor noético del misticismo bergsoniano*. Spes Nostra, i (1944), 25-36.

XIRAU, JOAQUÍN: *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. Colección Atalaya, 4. México, Edit. Leyenda. 157 pp.

[*Heidegger*] HEIDEGGER, MARTIN: *Hoelderlin y la esencia de la poesía, seguido de "Esencia del fundamento"*. Versión, prólogo y notas por Juan David García Bacca. México.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica, según Heidegger, y de la experiencia mística, según San Juan de la Cruz*. Cuadernos Americanos, 18 (1944), pp. 87 ss.

KUIPER, V. M.: *Aspectos del existencialismo*. RevFil, 3 (1944), 355-384.

ITURRIOZ, J.: *Filosofía existencial*. Hechos y Dichos, 17 (1944), 594-598.

[*Hispano - América*] IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La filosofía hispanoamericana contemporánea en su organización y orientaciones varias*. RazFe, 129 (1944), 243-258, 358-373, 494-506.

[*Vasconcelos*] IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *Vasconcelos o el filósofo del Trópico*. RazFe, 129 (1944), 2-20.

— — *El cerebro del coloso americano*. RazFe, 130 (1944), 12-28.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La filosofía española. Su concepto y su valor.* RazFe, 130 (1944), 525-535.

CUESTA, SALVADOR, S. I.: *La filosofía española del Renacimiento* [S/. M. Solana, "Historia de la filosofía española del Renacimiento" (1939)]. RazFe, 130 (1944), 137-142.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: S/. M. Solana, "Historia de la filosofía española del Renacimiento" (1939). CT, 66 (1944), 105-108.

[*Calcidio*] VEGA, ANGEL CUSTODIO, O. S. A.: *Calcidio, escritor platónico del siglo IV.* CdD, 156 (1944), 99-122.

[*Pedro Hisp.*] PEDRO HISPANO: Obras filosóficas, II, *Comentario al "De Anima" de Aristóteles.* Edición preparada por M. Alonso, S. I. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 784 pp.

[*R. Lull*] LULIO, RAIMUNDO: *Blanquerna.* Prólogo de Lorenzo Riber. M, Edit. M. Aguilar. 769 pp. (Colección Crisol, 51).

— — *Textos del "Doctor Iluminado" Beato Raimundo Lulio.* Selección y traducción de F. Sureda Blanes. RevIdEst, número 6 (1944), 101-114.

AMER, J.: *La mística luliana en el "Libre de contemplació en Déu".* Manresa, 16 (1944), 312-319.

BATLLORI, MIGUEL: *¿Giovanni Barone o Joan Baró?* RevFil, 3 (1944), 146.

FONT R. GÓMEZ IMAZ, J.: *La intuición del verdadero concepto religioso. Raimundo Lulio y la Filosofía moderna. La Trinidad en Lulio, Boehme y Schelling.* El Español, n. 106 (1944), p. 11.

GANDÍA, ENRIQUE DE: *Raimundo Lulio y las primeras escuelas de lenguas orientales.* RevJav, 22 (1944), 132-141.

GARCÍAS PALÓU, SEBASTIÁN: *El Beato Ramón Lull y el Oriente cristiano.* Ecclesia, n. 153 (1944), 15-16.

MASSUTI ALZAMORA, MIGUEL: *Ramón Lull y la brújula.* Las Ciencias, 9 (1944), 834-852.

SUREDA BLANES, FRANCISCO: *Estética luliana. Concepción trascendental de la belleza en el "Opus" luliano.* RevIdEst, número 6 (1944), 3-51.

— — *La simbología en el pensamiento filosófico luliano. Personificaciones y valores.* RevFil, 3 (1944), 469-507.

[*Huarte de S. J.*] AGUADO, EMILIANO: *Doctor Huarte de San Juan.* (Colección Breviarios del Pensamiento Español). M, Ediciones FE. 161 pp.

DOLC, MIGUEL: *La lección de Huarte.* Escorial, n. 3 (1944), 452-455.

[*Vives*] VIVES, JUAN LUIS: *De la insolaridad de Europa y la guerra contra el turco.* Introducción y traducción de Lorenzo Riber. RevEstPol, 9 (1944), 1-43.

— — *La mujer cristiana. De los deberes del marido. Pedagogía pueril.* Estudio previo y traducción de Lorenzo Riber. M, Edit. M. Aguilar. 760 pp. (Colección Crisol, 59).

— — *Introducción a la sabiduría.* Nota preliminar por Francisco Alcayde Vilar. M, Edit. Atlas. 175 pp.

LANGE, A.: *Luis Vives*. Traducción directa del alemán revisada por Menéndez y Pelayo. BA, Edit. Americalee.

XIRAU, JOAQUÍN: *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*. BA.

[*Las Casas*] ZABALA, SILVIO: *Las Casas ante la doctrina de la servidumbre natural*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, año 2, n. 1 (1944), 45-58.

[*Sepúlveda*] BENEYTO, JUAN: *Ginés de Sepúlveda. Humanista y soldado* (Breviarios de la Vida española, 9). M, Edit. Nacional. 168 pp.

[*Luis de L.*] DOMÍNGUEZ BERRUETA, JUAN: *El pensamiento de Fray Luis de León*. VV, 2 (1944), 599-617. [S/. la obra del mismo título de Alan Guy].

[*Juan de la C.*] ALAEJOS, ABILIO: *Personalidad filosófica de San Juan de la Cruz*. RevEspir, 3 (1944), 49-57.

[*Vitoria y Suárez*] PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, ANTONIO: *La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez*. Estudio paralelo. RevIntSoc, 4 (1944), 177-203; 5 (1944), 175-197; 6 (1944), 183-200.

[*Molina*] MOLINA, LUIS DE: *Los seis libros de la Justicia y del Derecho*. Tomo VI, vol. II. Trad. de José Fraga Iribarne. Estudio preliminar, notas y apéndices de Manuel Fraga Iribarne. Proemio de Eduardo Aunós. M, Biblioteca de Clásicos Jurídicos, publicada por la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. 850 pp.

CAÑADILLAS, ALFREDO, O. P.: S/. Luis de Molina, "Los seis libros de la Justicia y el Derecho". Trad., estudio preliminar y notas de M. Fraga. T. II, vol. I. CT, 66 (1944), 206-212.

GARCÍA PRIETO, LUCAS, O. S. A.: *La paz y la guerra. Luis de Molina y la escuela española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho internacional moderno*. Zaragoza. 256 pp.

[*Suárez*] ELORDUY, ELEUTERIO, S. I.: *La potencia obediencial en Suárez*. Las Ciencias, 9 (1944), 815-833.

ESTEBAN MORENO, ANDRÉS AVELINO: *La concepción suareziana de la ley*. Estudio teológico-crítico. Pról. de M. Giménez Fernández. Sevilla. 174 pp.

HELLÍN, J.: *Derecho internacional en Suárez y Molina*. EstEcles, 18 (1944), 37-62.

ITURRIOZ, J.: *Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora*. EstEcles, 18 (1944), 331-359.

[*Cervantes*] GUTIÉRREZ NORIEGA, CARLOS: *La contribución de Miguel de Cervantes a la psiquiatría*. Cuadernos Americanos, 15 (1944), pp. 82 y ss.

[*Arteagá*] BATLLORI, MIGUEL: *Arteaga y la música grecolatina*. RevIdEst. n. 6 (1944), 53-71.

[*B. Masdéu*] — — *Baltasar Masdéu y el neoscolasticismo italiano*. Barna, Balmesiana. 86 pp.

ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO: *El hegelismo jurídico español*. M, Edit. Revista de Derecho Privado. 158 pp.

[*Balmes*] BALMES, JAIME: *Pensamientos*. Selección y notas de Ant. C. Gavaldá. Barna, Edic. Símbolo. 95 pp.

— — *El Criterio*. M, Espasa-Calpe. 262 pp. (Colección Austral, 71).

BALMES, JAIME: *El Criterio*. Prefacio por J. Bta. Gomis. M, Editorial Aguilar. 512 pp. (Colección crisol, 19).

— — *El Criterio*. Prólogo de José Mallorquí Figuerola. BA, Edit. Molino. 207 pp.

— — *El Criterio*. Edición del centenario. Comentarios del doctor Clemente Villegas. Vich, Edit. Sala. 424 pp.

BALMESIANA. Conferencias sobre "El Criterio" de Balmes. Barna, Edit. Balmes. Contiene:

MANYA, JUAN: *Balmes, filósofo: su estilo a través de las páginas de "El Criterio"*.

NADAL, JOAQUÍN MARÍA DE: *La sociedad de "El Criterio" y la sociedad sin criterio*.

GRIFUL, ISIDRO, S. I.: *"El Criterio" de Balmes y los "Ejercicios" de San Ignacio*.

TRÍAS DE BES, J. DE D.: *La ética del hombre de negocios como la concibió Balmes*.

UDINA MARTORELL, SANTIAGO: *"El Criterio", base de un ideario católico nacional*.

CORTS GRAU, JOSÉ: *Balmes y su tiempo*. RevEstPol, 8 (1944), 367-418.

PALMÉS, FERNANDO MARÍA: *Balmes y el Papa*. Discurso. Vich. 38 pp.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *Criterio de "El Criterio"*. RazFe (1944), 536-550.

SOLANA, MARCIAL: *La doctrina estética de Balmes*. RevFil, 3 (1944), 67-95.

[*Sáenz del Río*] XIRAU, JOAQUÍN: *Julián Sáenz del Río y el krausismo español*. Cuadernos Americanos, 16 (1944), 55 ss.

[*M. Pelayo*] LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*. M, Instituto de Estudios Políticos. 398 pp.

[*Amor Ruibal*] CUESTA, SALVADOR, S. I.: *Don Angel Amor Ruibal: Su personalidad científica y su obra filosóficoteológica*. RevEstTeol, 4 (1944), 581-610.

[*Unamuno*] ARTIGAS RAMÍREZ, JOSÉ: *En torno a la personalidad filosófica de Unamuno*. RevFil, 3 (1944), 133-139.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. BA, Edit. Losada, 1944.

HUARTE, GABRIEL: *La agonía del cristianismo de Miguel de Unamuno*. Hechos y Dichos, 17 (1944), 363-367.

IMAZ, EUGENIO: *Miguel de Unamuno*. Cuadernos Americanos, 18 (1944), pp. 131 ss.

ITURRIOZ, JESÚS, S. I.: *Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos*. RazFe, 130 (1944), 103-114.

LEGENDRE, M.: *La religión de Unamuno*. Spes Nostra, 1 (1944), 8-24.

[*G. Morente*] GUERRERO, EUSTAQUIO, S. I.: *"Fundamentos de filosofía" de García Morente*. RazFe, 130 (1944), 142-145.

[*Asín Palacios*] GARCÍA GÓMEZ, EMILIO: *Don Miguel Asín (1871-1944), esquema de una biografía*. Al-An, 9 (1944), 267-291.

GONZÁLEZ PALENCIA, ANGEL: *Don Miguel Asín Palacios*. Arbor (1944), pp. 30 ss.

LONGÁS, PEDRO: *Bibliografía de don Miguel Asín.* Al-An, 9 (1944), 293-319.

[*A. Machado*] RODRÍGUEZ, HERNÁN: *Conflicto de vida y muerte de Antonio Machado.* Minerva (BA) n. 1 (1944).

[*Ortega*] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Dos prólogos. A un tratado de montería. A una historia de la filosofía.* M, Revista de Occidente. 207 pp.

— — *Tríptico: Mirabeau o el político. Kant. Goethe desde dentro.* BA, Espasa-Calpe. 168 pp. (Colección Austral, 181).

— — *Ni vitalismo ni racionalismo.* CuadAd, 1 (1944).

TRÍAS, GABRIEL: *Ortega y Gasset en tres tiempos (primer tiempo):* Revista de las Indias (Bogotá), n. 63 (1944), páginas 238 ss.

[*D'Ors*] ARANGUREN, JOSÉ LUIS: *La filosofía de Eugenio D'Ors.* Escorial, 16 (1944), 193-230, 351-387.

[*Ramírez*] PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *España y un teólogo.* RevEstPol, 8 (1944), 113-118.

CRONICA

ESPAÑA

Cursos y conferencias.

En la Facultad de Medicina de la Universidad de Zaragoza ha desarrollado, a partir del 21 de marzo, un cursillo sobre "Filosofía biológica y médica" su vicedecano, el Ilmo. Sr. Dr. José Conde Andreu.

La Institución Balmesiana ha organizado un ciclo de conferencias sobre "Cuestiones filosóficas de teleología". Han tenido lugar los días 30 de abril, 3, 7 y 10 de mayo. He aquí los temas expuestos:

Metafísica de la finalidad, Haeckel y Bergson, por el R. P. Juan Roig Gironella, S. J., profesor de Metafísica en el Colegio Máximo de San Ignacio (Sarriá-Barcelona).

La finalidad en Psicología, por el Dr. Nicanor Ancochea Hombravella, director de la Clínica mental de Santa Coloma de Gramanet.

Sentido del placer en la vida humana, por el R. P. Alejandro Roldán, S. J., profesor de Psicología en el Colegio Máximo de San Ignacio.

Teleología y teratologías del comunismo, por el Dr. Emilio Huidobro, catedrático de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Barcelona.

En el Instituto "Luis Vives", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y con ocasión del tercer centenario del nacimiento de Leibniz, se ha celebrado un cursillo de tres lecciones, sobre la vida y obra de aquel filósofo, los días 21, 23 y 25 del pasado mes de mayo. Abrió el cursillo el Sr. Yela Utrilla. Las lecciones, a cargo de uno de los colaboradores del Instituto, versaron sobre los temas siguientes: "Introducción al estudio de la obra de Leibniz, su lógica, su filosofía religiosa". Clausuró el curso el primer vicedirector del mismo Instituto, D. Juan Zaragüeta.

Promoción académica.

El 5 de marzo de 1946 defendió su tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de Oña (Burgos) el R. P. Baltasar Pérez Argos, S. J. El tema de su disertación es "La actividad cognoscitiva en los Escolásticos del primer período postomista (1275-1320)"; un estudio sobre el mecanismo eficiente del conocimiento a través de veintidós autores, las figuras más representativas del escolasticismo medieval, desde Santo Tomás a Ockan; agrupados en las dos direcciones predominantes: la agustiniana de los discípulos de San Buenaventura y la aristotélica introducida por el Angélico. El problema históricamente se centra en la armonización del espiritualismo idealista agustiniano y del empirismo aristotélico, que se resuelve en las dos soluciones polares: simpatía de las facultades propugnada por la escuela franciscana, abstracción eficiente sostenida por los aristotélicos. El verbo, como producto activo del entendimiento cognoscente, es un elemento noético totalmente desconocido por Aristeles e introducido en la psicología cristiana por San Agustín como imagen trinitaria. De ahí que dentro del pasivismo aristotélico sea absolutamente necesario diferenciarlo realmente de la intelección; explicación de los varios esfuerzos del tomismo por acoplar este elemento dentro de un sistema que no lo necesita. Por el contrario, el activismo propugnado por la escuela franciscana, en el que la intelección es un producto del entendimiento, permite la perfecta identificación de intelección y verbo.

BELGICA

La *Revue Néoscolastique*, fundada en 1894, ostenta a partir del primer número de este año un nuevo título: *Revue Philosophique de Louvain*. Queda así desde ahora asociado al nombre de la cincuentenaria revista el de la gloriosa ciudad universitaria, que tanto debe al egregio Cardenal Mercier, fundador de la *Revue Néoscolastique* y a su vez de *"l'Ecole de Louvain"*,

CANADA

Las Facultades de Teología y de Filosofía de la Universidad Laval, de Quebec, publican a partir de 1945 una revista semestral con el título *Laval théologique et philosophique*. En el primer número se ofrecen, entre otras, las siguientes colaboraciones: H. Pichette, *Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique*; S. Cantin, *H. Bergson et le problème de la liberte*; N. Marcotte, *The knowbility of matter "secundum se"*; M. D. Chenu, *Ratio superior et inferior; un cas de philosophie chretienne*; A. Viatte, *La philosophie du nazisme*; E. Babin, *L'Objet de l'intuition sensible selon Kant et l'objet de la physique mathématique*; Ch. de Koninck, *La dialectique des limites comme critique de la raison*.

ESTADOS UNIDOS

La *International Phenomenological Society*, fundada en Buffalo el año 1939, ha desplegado durante el pasado quinquenio fecunda actividad. Su fin es fomentar el método fenomenológico inaugurado por Husserl. En 1940 su presidente, Marvin Farber, publicaba una miscelánea con el título *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Contiene un texto inédito de Husserl: *Grundlegende Untersuchung der Raumlichkeit der Natur*. Ofrece también colaboradores de insignes fenomenólogos. En septiembre del mismo año 1940 la Sociedad iniciaba la publicación de una revista trimestral: *Philosophy and Phenomenological Research*. En ella han visto la luz pública otros trabajos también inéditos del fundador de la Escuela fenomenológica: *Notizen zur Raumkonstitution* y *Phänomenologie und Anthropologie*.

La ciudad de Milford (Pensylvania) ha celebrado la memoria de Charles Sanders Peirce, que en ella pasó los últimos años de su vida. La *Pike County Historical Society* ha fundado una colección *Peirceana* y promueve la creación de una *Charles S. Peirce Memorial Society*. Frederic H. Young publicará también, por encargo de la misma Sociedad, una obra sobre el filósofo Peirce, *America's Greatest Logician and most Original Philosopher*,

FRANCIA

Un grupo de profesores de las Facultades Católicas de Lille ha comenzado en 1944 la publicación de una revista semestral intitulada *Mélanges de science religieuse*. En ella han aparecido los siguientes trabajos de contenido filosófico: R. Vancourt. *Deux conceptions de la philosophie: Husserl et Kierkegaard*; J. de Blic. *S. Thomas et l'intellectualme moral à propos de la peccabilité de l'ange*; J. de Blic, *Les arguments de S. Agustin contre l'eternité du monde*; P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme théologique*; B. Amoudin, *La psychologie religieuse de Voltaire*; R. Therry, *Déterminisme et liberté dans la vie sociale*; M. Duquésne, *A propos de la participation dans la philosophie de S, Thomas*; E. Desreumeaux, *Une étude sur le "desir d'éternité"*; R. Vancour, *Le Problème de la connaissance: à la recherche d'un point de départ*.

ITALIA

La *Rivista di Filosofía Neoscolastica*, publicada por la Universidad Católica de Milán, nos da cuenta en su último número (octubre 1945) de las múltiples actividades literarias desarrolladas por los filósofos italianos en estos últimos años. Recogemos, por juzgarlas de mayor interés, las siguientes noticias.

La Editorial Partenia, de Roma, reúne bajo el título *La crise dei valori* interesantes ensayos de ilustres filósofos sobre el momento espiritual contemporáneo. Colaboran Caraballese, Carnelutti, Cesarini, Sforza, Paolo Dezza, Fabro, Spirito y otros.

Se anuncia la publicación de una nueva revista mensual, *Humanitas*, bajo la dirección conjunta del P. Giulio Bevilacqua, Mario Bendiscioli y Michele Federico Sciacca. Bajo la dirección de este último ha comenzado, también en enero de 1946, la Universidad de Pavía la publicación de un *Giornale di metafisica*; presenta los siguientes trabajos: U. A. Padovani, *S. Tommaso e la cultura moderna*; R. Crippa, *Di uno spirtualista cristiano, L. Ollé-Laprune*; C. Mazzantini, *La metafisica di Socrate*; P. Prini, *Le grandi tesi del tomismo*; R. Crippa, *"Religion du coeur" et catholicesimo*.

SUIZA

La vida filosófica de esta nación está principalmente reflejada en el *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*. Es el órgano de esta Sociedad, en la cual se agrupan los más prestigiosos círculos filosóficos de la Confederación Helvética. El último fascículo de dicho Anuario publica estos trabajos: E. Abegg, *Das Problem der Realität in der indischen Philosophie*; E. Brock, *Denken un Wirclichkeit*; P. Godet, *Note sur "l'Etre et le Neant" de Sartre*; R. Schaerer, *Oeuvre de science et oeuvre d'art*; E. v. Schenck, *Die historische Existenz und Nietzsches Anschauung*; A. Stein, *Pestalozzi und Leibniz*. Con el Anuario se ha publicado el año 1944, a título de suplemento, una *Bibliographie der philosophischen und pädegagogischen Literatur in der deutschprächigen Schweiz* 1900-1040; contiene 4.500 títulos. Esta bibliografía es continuada en el último fascículo del Anuario citado.

HAITI

Bajo el patronato de la *Société Haïtienne d'Etudes Scientifiques* se celebró en Port-au-Prince, en los días 24 al 30 de septiembre de 1944, un Congreso Internacional de Filosofía. El tema central de las discusiones fué el problema del conocimiento. Ocupó la presidencia de honor Jacques Maritain.

Necrolog.a.

CASSIRER ERNST: Nació en Breslau el 28 de julio de 1874. Ha muerto en los Estados Unidos, en la primera mitad del año 1945. De 1906 a 1919 enseñó como Privatdozent en la Universidad de Berlín; después, hasta 1933, fué profesor ordinario de Filosofía en la Universidad de Hamburgo. Desterrado en Suecia, profesó Filosofía en la Universidad de Göteborg. En 1914 se trasladó a Norteamérica. En la Yale University obtuvo el grado de profesor ordinario. En solemne sesión necrológica, el 1.º de junio de 1945, honró su memoria la Universidad de Columbia. Fué uno de los más célebres representantes de la escuela neokantiana de Marbourg. De sus trabajos históricos merecen especial mención: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1920, 3 vol.); *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1917); *Kants Leben und Lehre* (1918); *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927); *Die Philosophie der Aufklärung*. Ha dirigido también una muy estimable

edición de las obras de Kant. Su doctrina personal está expuesta principalmente en los siguientes trabajos: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910); *Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache* (1923), *II. Das Mytische Denken* (1925), *III. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).

DUMAS GEORGES: Ha fallecido a la edad de ochenta años. Profesor de Psicología experimental y patológica en la Sorbona. Conocido sobre todo como director del *Traité de Psychologie* (1923,1924, 2 tomos) y del *Nouveau traité de psychologie* (10 tomos, en curso de publicación).

KEYSERLING, HERMAN (Conde de): Nació el 20 de julio de 1880, en Koeno (Estland). Ha muerto en Innsbruck, el 29 de abril del presente año. En Darmtadt, su residencia habitual durante mucho tiempo, fundó en 1930 una *Schule der Weisheit*. En 1926 dió una conferencia en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Volvió en 1930, invitado por la Sociedad de Cursos y Conferencias. Más tarde, con un grupo de literatos españoles, visitó Mallorca, donde por ocho días inició a sus amigos en los ejercicios intelectuales de la Escuela de la Sabiduría de Darmstadt. Sus obras más conocidas son: *Reisetagebuch eines Philosophen* (1919; trad. esp.: Diario de viaje de un filósofo); *Schöpferische Erkenntnis* (1922); *Wiedergeburt* (1927); *Spektrum Europas* (1928; trad. esp.: Europa; análisis espectral de un Continente); *Südamerikanische Meditationen* (1932); trad. esp.: Meditaciones sudamericanas). Su último libro se intitula *El libro del origen;* en él se plantea el problema del futuro destino de Alemania.

ORESTANO, FRANCESCO: Nació en Alia (Palermo) el 14 de abril de 1873. Murió el 20 de agosto de 1945. Fué profesor de las Universidades de Roma y Palermo. Presidente repetidas veces de los Congresos Nacionales de Filosofía Italiana. Sus obras principales son: *Valori umani* (1906); *Prolegomeni alla scienza del bene e del male* 1915; *Nuovi principi* (1925).

BRUNSCHVICG, LEON: Completando la Nota, que publicamos en este mismo número (pp. 323-325), ofrecemos aquí el elenco de sus principales trabajos:

La Modalité du jugement. París, Alcan 1897; *Introduction à la vie de l'Esprit*. París, Alcan 19900; *Les étapes de la Philosophie mathématique*. París, Alcan 1912; *L'idealisme contemporain*. París, Alcan, 2.ª édit., 1921; *Nature et liberté*. París, Flammarion, 1921; *L'expérience humaine et la causalité physique*. París, Alcan, 1922; *Spinoza et ses contemporains*. París, Alcan, 3.ª édit., 1923; *Les progrés de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol. París, Alcan, 1927; *De la conscience de soi*. París, Alcan, 1931; *Le rapport de la pensée scientifique à l'idéal de la connaissance* (publicado en *Proceedings of the seventh International Congress of Philosophy*. Oxford, University Press, 1931); *Entre savants et philosophes*. Introduction à *L'Orientation actuelle des sciences*, por J. PERRIN, P. LANGEVIN, G. URBAIN, L. LAPICQUE, CH. PÉRÉZ, L. PLAKTEFOL. París, Alcan, 1930; *Les Ages de l'Intelligence*. París, Alcan; *La Raison et la Religion*. París. Alcan, 1939; *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne* (obra póstuma). Además tiene Brunschvicg numerosas contribuciones monográficas en *Revue de Méthaphysique et de Morale, Bulletin de la Société française de Philosophie, Revue Philosophique, Revue des cours et conferences, Revue de Paris* y *Les nouvelles littéraires*.

LIBROS RECIBIDOS

Trad. de Carlos Palomar y Pedro Zuloaga. México, 1946. 412 pp.
* De sus autores:

BENÉYTO, JUAN: *Teoría cuatrocentista de la oratoria.* Separata del "Boletín de la Real Academia Española", 1945, pp. 419-434.

— — *Esquema histórico de la imitación política.* Ministerio del Trabajo, Escuela Social de Madrid, 1946. 22 pp.

CONDE ANDRÉU, JOSÉ: *El principio de finalidad en las ciencias médicas y biológicas.* (Discurso.) Zaragoza, 1946. 32 pp.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Historia de la filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX.* Valladolid, Librería Santarén, 1946. 318 pp., 20 ptas.

INSTITUTO DE SAN ISIDRO. *Homenaje al Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín con motivo de la restauración y ampliación de este viejo solar de la docencia madrileña.* Madrid, 1946. 54 pp.

SANCHÍS ALVENTOSA, JOAQUÍN, O. F. M.: *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro.* Madrid, Edic. Verdad y Vida, San Francisco el Grande, 1946. 238 pp.

TOLDRA, JAIME: *El gran renacentista español D. Antonio Agustín Albanell, uno de los principales filólogos del s. XVI.* (Extracto del "Boletín Arqueológico de Tarragona", año 45 [1945], fascs. 1 y 2. 50 pp.)

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4, Madrid:

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *El problema de la certeza en Newmann.* (Publicaciones del Instituto de Filosofía "Luis Vives".) Madrid, 1946. 240 pp., 22 ptas.

OÑATE GUILLÉN, JOSÉ: *La precisión en la teoría de magnitudes y unidades físicas.* Madrid, 1945. 72 pp., 10 ptas.

RODRÍGUEZ VICENTE, DR. A.: *Higiene escolar o paidocultura.* Prólogo del Dr. C. Sainz de los Terreros. (Publicaciones del Instituto de Pedagogía "San José de Calasanz".) 584 pp., 50 ptas.

ZARAGÜETA, JUAN: *El lenguaje y la filosofía.* Madrid, 1945. 400 pp., 51 ptas. (Publicaciones del Instituto de Filosofía "Luis Vives".)

* De "Ediciones Cultura Hispánica", Plaza de la Provincia, 1, Madrid:

ALFONSO A VERA CRUCE, O. S. A.: *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis.* Obra impresa en Mexico, por Pedro Ocharte, en 1554, y ahora editada en facsímil. Madrid, 1945. 88 folios. ("Colección de Incunables Americanos", vol II.)

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4, Madrid:

SAN BUENAVENTURA: *Obras,* t. II: *Jesucristo.* Edición bilingüe, dirigida y anotada, y con introducciones, por Fr. L. Amorón, B. Aperribay y M. Oromí. Madrid, 1946. XVI-848 páginas, 30 pesetas.

SAN AGUSTÍN: *Obras.* En edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del R. P. Félix García, O. S. A. T. I: Introducción general, bibliografía, vida del Santo, por S. Posidio. Introducción a los Diálogos, Los soliloquios, El libro de la vida feliz, Los des Orden. Preparado por el R. P. Victorino Capanaga, A. R. Madrid, 1946. XVI-782 pp., 30 ptas. T. II: Introducción a la filosofía de San Agustín. Las confesiones. Edición crítica y anotada por el Reverendo P. Angel C. Vega, O. S. A. 976 pp., 40 ptas.

* De Espasa-Calpe, S. A. Madrid, Ríos Rosas, 26:

KATZ, DAVID: *Psicología de la forma.* (*Gestaltpsychologie.*) Trad. por J. M. Sacristán. 124 páginas, 12 ptas.

MALLART, JOSÉ: *Orientación funcional y formación profesional.* Madrid, 1946. 176 pp., 15 ptas.

MÜLLER, JUAN: *Los fenómenos fantásticos de la visión.* Versión por J. M. Sacristán. Madrid, 1946. XVI-104 pp., 10 ptas.

* De la Editorial Coculsa. Madrid:

GONZÁLEZ CORDERO, FRANCISCO, C. M. F.: *Bosquejo de una historia de la Filosofía.* Madrid, 1946. 290 pp., 18 ptas.

* De la Editorial Revista de Derecho Privado. Caracas, 21, Madrid:

CAVIGLIOLI, JUAN: *Derecho canónico.* Prólogo, trad. y notas por R. Lamas. Madrid, 1946. 576 páginas, 60 ptas.

* De Beauchesne et ses Fils, Rue de Rennes, 117, París:

CARLES, JULES: *Problèmes d'héredité.* París, 1945. 258 pp.

* De Editorial "Buena Prensa". Apartado 2.181. México, D. F.:

DÁVILA, JULIO, S. J.: *Metaphysica generalis.* (Cursus Philosophici Collegii Maximi Ysletensis Soc. Jesu, pars III.) México, 1946. 304 pp., 10 $.

IGLESIAS, EDUARDO, S. J.: *De Deo in operatione Naturae vel voluntatis Operante.* México, 1946. 406 pp., 15 $.

* De la Editorial JUS. Mejía, 19. México, D. F.:

BRAVO UGARTE, JOSÉ: *Compendio de historia de México.* México, 1946. 286 pp.
MAYAGOITIA, DAVID: *Ambiente filosófico de la Nueva España.* México, 1946. 246 pp.
BERNAL, RAFAEL: *Un muerto en la tumba. Novela policíaca.* México, 1946. 160 pp.
DE WULF, MAURICE: *Historia de la filosofía medieval.* Traducción de la 6.ª edic. francesa, por Jesús Toral Moreno. México, 1945. Dos tomos de 272 y 348 pp.
BEVERIDGE, WILLIAM: *El seguro social y sus servicios conexos.* Edición española autorizada.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
Al-An	Al-Andalus (M).
Anal-STarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Sociedad Argentina de Criminología (BA).
	Anales de la Universidad de Barcelona (Barna).
Ang	Angelicum. (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
EstLit	La Estafeta Literaria (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (París).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvPro	Investigación y Progreso (M).
	Jurídicas y Sociales (BA).
JaSchWeizPhilGes	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.
KS	Kant-Studien (Leipzig).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
Ort	Ortodoxia (BA).
PhJahrb	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
	Revista de la Facultad de Derecho (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Lisboa).
	Revista de Psiquiatría y Criminología (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
	Revista de la Universidad de Oviedo.
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Moral (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNeosPh	Revue Néoscolastique de Philosophie (Louvain).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milán).
	Rivista Internazionale di Science Sociali (Milán).
Schol	Scholastik (Valkenburg-Holanda).
	Sustancia (BA).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).